WENDY MCELROY

EL ARTE DE SER LIBRE

POLÍTICA VERSUS HOMBRES Y MUJERES



INNISFREE

WENDY MCELROY

EL ARTE DE SER LIBRE

La política versus hombres y mujeres

INNISFREE

ÍNDICE

PRÓLOGO DE LA AUTORA 1
SECCIÓN I. EL FUNDAMENTO TEÓRICO DE LA LIBERTAD 7
El origen suele ser la ley natural 9
La eficiencia de los derechos naturales 16
Definición de Estado y sociedad 21
La ignorancia humana y la ingeniería social 28

SECCIÓN II. LA APLICACIÓN DE LA TEORÍA A LOS PROBLEMAS 39
La exoneración de la Revolución Industrial 41
Los sindicatos modernos versus los derechos de los trabajadores 50
La Inmoralidad de la Educación Pública 61
No Preguntes Quién Paga las Drogas 68
Un Pasaporte al Estado Total 78
La Oficina de Correos como Violación de los Derechos Constitucionales 86
El Regreso de la Cárcel para Deudores 95
La Guerra, el Enemigo Externo 113
La Guerra, el Enemigo Interno 119

SECCIÓN III. LOS PRINCIPIOS FUNCIONAN A TRAVÉS DE LAS PERSONAS 131
Étienne de la Boétie: ¿Por qué las Personas Obedecen Leyes Injustas? 132
François Marie Arouet de Voltaire: La Relación entre la Libertad y la Tolerancia 142
Henry David Thoreau: ¿Existe el Deber de Desobedecer una Ley Injusta? 149
William Lloyd Garrison: Una Persona Puede Hacer la Diferencia 167

R.C. Hoiles: Un Hombre de Excelencia 182

SECCIÓN IV. LLEGAR HASTA ALLÍ DESDE AQUÍ 201
¿Es Estados Unidos hoy un Estado Policial? 203
Luchando contra la Banalidad del Mal 207
Por qué los Hombres Buenos no Hacen Nada 212
No es Personal, es Institucional 215
Contragradualismo 220
El Reconocimiento a la Gente Trabajadora 223
Boicot: Una Revuelta sin Violencia 227

CONCLUSIÓN 237

PRÓLOGO DE LA AUTORA

Cuando tenía quince años, recuerdo haber leído la novela *Lo que vivimos* de Ayn Rand y luego leí todo lo que pude encontrar escrito por ella. Las últimas décadas han sido un viaje intelectual y salvaje donde la única constante ha sido mi profunda convicción de que hay algo sacrosanto en el individuo. Lo que ocurre en la sociedad, desde el libre mercado hasta la guerra, comienza con el individuo estando de acuerdo o en desacuerdo. El individuo es el que dice «sí» o «no» y es en este vaivén de consentimiento donde la libertad vive o muere. A decir verdad, para mí es bastante simple: tienes el derecho a decir sí o no en asuntos que conciernen a tu propio cuerpo y propiedad o simplemente no lo tienes. El primer caso es la libertad y, el segundo, es la esclavitud. En este sentido, no he cambiado mucho en comparación con aquella quinceañera introvertida que leía en la cama con una linterna cuando se suponía que debía estar durmiendo.

Este salvaje camino surgió a raíz de haberme sumergido en la historia, de luchar contra la teoría económica y de abordar las múltiples cuestiones éticas que, de manera directa, confrontaban mi creencia de que el individuo es sacrosanto. A lo largo de las décadas, he desarrollado un marco de respuestas y teorías, no siempre definitivas, que expresan las mejores explicaciones que conozco.

Este libro es una combinación de teorías, cuestiones, perfiles y estrategias. Esto se debe a que no soy capaz de separar las ideas de las personas y las opiniones de una visión del futuro. Hay una red invisible que conecta estos cuatro aspectos de la libertad y los combina en un todo integrado al que llamamos «vida».

En primer lugar, me interesa cómo funciona la libertad en la vida real, en la vida de la gente común, porque eso es lo que soy. Nací en una familia de clase media-baja en la que mi padre se ganaba la vida por sus propios medios. A pesar de haber hecho publicaciones en sitios como la Universidad Estatal de Pensilvania y de a menudo recibir correos electrónicos dirigidos a «Dra. McElroy», abandoné la escuela secundaria. Hoy vivo tranquila en una granja con mi marido, quien mientras escribo esto se pregunta qué regalarme para nuestras bodas de plata.

Yo no creo que la libertad o la justicia sean conceptos prestigiosos que deban inmortalizarse en grandes estatutos. Pienso que la libertad y la justicia pertenecen a las calles y los barrios bajos porque ahí es donde vive la gente común, aquellos que salen deprisa de su casa hacia el trabajo y del trabajo a recoger a sus hijos. Quiero una teoría y una realidad sobre la libertad que se base en el trabajador promedio.

Los derechos del Hombre y la Mujer

El derecho a la vida y a la libertad no es solo un derecho inalienable sino también indivisible. El derecho a la vida significa que como ser humano tienes el derecho a ser dejado en paz siempre y cuando tú también respetes lo mismo. El derecho a la libertad significa que tienes derecho a la utilización pacífica de todo aquello que te pertenece: tu cuerpo, tu trabajo y tu propiedad. La libertad no es algo por lo que debas negociar o que necesites ganarte; no la recibes por parte del gobierno a cambio de la ciudadanía. Los derechos te pertenecen porque eres un ser humano y todos tienen los mismos derechos en la misma medida sin importar la raza, el género o la nacionalidad. Ninguna característica secundaria puede afectar la universalidad con la que los derechos se aplican a la humanidad.

Con frecuencia se considera que los derechos civiles y económicos son separables y que estos últimos merecen un grado menor de protección. Por ejemplo, se venera la libertad religiosa y de expresión, por lo que se le da una protección adicional contra su violación por parte del gobierno. Por otro lado, la libertad de trabajar como contratista independiente o de vender un producto de elaboración propia está altamente regulada y la mayoría de las personas no percibe ningún tipo de conflicto en esto. Después de todo, la religión y la libertad de expresión se consideran derechos humanos mientras que los contratos laborales y los salarios son más bien vistos como convenios sociales o asuntos de negocios y, por esta razón, la libertad de expresión se encuentra más desprotegida en el ámbito comercial.

Sin embargo, nada podría estar más alejado de la verdad. Los derechos civiles y económicos no son separables. Ambos son

derechos humanos y dependen uno del otro: no tiene sentido decirle a un hombre libre que goza de libertad de expresión, pero no de un derecho similar sin restricciones para utilizar su mano de obra para fabricar y vender bienes libremente. Ambos actos son expresiones pacíficas de su propio cuerpo. Ser capaz de utilizar la lengua para hablar no es más sagrado que ser capaz de utilizar las manos para trabajar bajo término propios.

En efecto, si es que hay una distinción teórica entre las libertades civiles y las económicas, sería la siguiente: las libertades económicas son un prerrequisito necesario para poder gozar de cualquier otra libertad. En su libro *La ética de la libertad* el emblemático economista austriaco Murray Rothbard escribió: «La clave de la teoría de la libertad es establecer los derechos de la propiedad privada, ya que el campo delimitado de libre acción de cada individuo solo puede representarse si se analizan y establecen sus derechos de propiedad».

De manera errónea, la creencia popular sostiene lo contrario: manifiesta que las libertades civiles o los derechos humanos se ven amenazados por la propiedad privada y la libertad de mercado y considera que las minorías u otros segmentos vulnerables de la sociedad resultan especialmente amenazados. Por consiguiente, el gobierno debería forzar la redistribución de la riqueza privada a través de impuestos y programas sociales para que se les quite la tierra a aquellos que la producen y se les entregue a aquellos que no. Igualmente, el gobierno debería abrir legalmente las puertas de las empresas privadas para asegurar que las mujeres son contratadas en igualdad de condiciones. Una y otra vez, los derechos económicos se ven atacados en nombre de los civiles, aunque, a decir verdad, el ataque acecha a ambos.

Virginia Woolf, feminista británica de principios del siglo XX, manifestó con elegancia en su ensayo titulado *Una habitación propia* la relación entre los derechos económicos y civiles, pero, lamentablemente, no se percató de la repercusión que tendrían sus palabras. Woolf analizó las circunstancias a las cuales las escritoras se enfrentaban en 1920 y concluyó en que «una mujer debe tener dinero y una habitación propia si desea escribir novelas» o, de manera más general, si desea vivir de acuerdo con sus propios valores y respetándose a sí misma. Tanto mujeres como hombres necesitan una habitación con llave y cerradura, es decir, un lugar

seguro en el que puedan trabajar y vivir sin miedo, un lugar privado en el que puedan pensar y progresar. En resumen, la independencia económica es la base de todas las demás libertades y la clave para alcanzar la calidad de vida. La libertad de expresión y de reunión y el derecho a un juicio justo significan poco para un hombre que está muriendo de hambre en la nieve. Ante todo, las personas necesitan la libertad de poder abastecer sus propias necesidades mediante sus propios medios. Los derechos económicos son imprescindibles.

Como he mencionado anteriormente, Woolf no se percató de todas las consecuencias que tendrían sus palabras. Por un lado, ella se encontraba entre los pocos afortunados que heredaron dinero, y, por tanto, heredó una habitación propia. Sus contemporáneos menos afortunados se vieron obligados a trabajar para ganarse la vida. Además, la ideología socialista de Woolf la ponía profundamente en contra del libre mercado.

Woolf, muy acertadamente, condenó al prejuicio social como una barrera para las mujeres y el poder de dicha barrera provenía del prejuicio ya existente en la ley. Cuando a las mujeres no se les permite poseer tierras o firmar contratos con la misma protección legal que a los hombres, terminan atrapadas dentro de una cocina o en un trabajo poco cualificado y mal remunerado. El factor económico clave capaz de liberar a las mujeres y volverlas independientes no es la protección legal o el privilegio, sino el reconocimiento igualitario de sus derechos económicos. Cada vez que las leyes discriminatorias en contra de la mujer se han visto debilitadas, las mujeres han resurgido como una fuerza laboral con habitaciones propias. Desgraciadamente, esto se les ha escapado a las descendientes de Woolf, las feministas, que han luchado insaciablemente por la restricción y regulación del libre empleo, desde la discriminación positiva hasta la igualdad de salarios, desde la ley de cuotas hasta la licencia de maternidad remunerada.

He tenido razones para advertir esto porque yo también una vez necesité una habitación propia. Y sé, a nivel personal, cómo las leyes pueden dañar a aquellos que pretenden proteger. Hui a los dieciséis años de mi casa porque las calles eran más seguras y, desafortunadamente, mi hogar era Canadá en diciembre. Dormir en una iglesia que contaba con una política de puertas abiertas era, en mi caso, una medida provisional que seguramente me haya

salvado la vida aquellas primeras noches, pero necesitaba una habitación caliente y con una puerta que pudiera cerrarse.

No obstante, me considero afortunada. Tenía dieciséis años y las leyes contra el trabajo infantil diseñadas para proteger a los niños de la explotación no me resguardaban. De este modo, pude conseguir un trabajo de salario mínimo en una tienda de muebles, donde archivé años de mi vida como cajas de papeles. Si dichas leyes me hubiesen «protegido», tanto como niña o como mujer, y me hubiesen quitado la posibilidad de poder negociar menos dinero en comparación con otros solicitantes, no habría podido seguir alquilando la habitación de la pensión. Por el contrario, habría sido «protegida» para terminar mendigando, robando, traficando drogas o ejerciendo trabajo sexual. ¿Qué otro «trabajo» me habría concedido la ley una vez quitados mis derechos económicos?

Lo que me salvó fue mi capacidad de conseguir trabajo por mis propios medios para poder adquirir una habitación con llave y cerradura y, a partir de ahí, poder construir una vida basada en mis propias elecciones. Pasé de tener una habitación propia a una vida propia.

Desde mi niñez, una de mis citas favoritas ha sido un fragmento de la novela *Mujercitas* escrita por Louisa May Alcott. Un personaje llamado Jo leía en voz alta un cuento corto que ella misma escribió: «Y el hada dijo: no te dejaré dinero o vestidos bonitos, te dejaré el espíritu para que busques tu fortuna con tu propio esfuerzo».

Este libro está dirigido a aquellos hombres y mujeres que tienen el espíritu para salir en la búsqueda de su fortuna a través sus propios esfuerzos.

Se divide en cuatro diferentes secciones que se relacionan entre sí: la teoría subyacente, una muestra representativa de aquellas cuestiones donde se aplica la teoría, perfiles de personas que personifican la libertad y a través de las cuales la teoría vive, y una discusión de la estrategia para ir desde «aquí» hacia «allí».

SECCIÓN I

EL FUNDAMENTO TEÓRICO DE LA LIBERTAD

El mundo gira en torno a ideas e ideologías y, a pesar de haber recibido «mala prensa» a lo largo del último siglo, una ideología no es más que un conjunto de ideas bien definidas que expresan una visión integral del mundo. Por tanto, el valor de cualquier ideología en particular depende de lo cerca que se encuentre de la realidad y del éxito que tenga en responder a las preguntas básicas de los individuos de una sociedad como, por ejemplo, «¿Qué es la justicia?».

Hoy en día, muchos estrategas políticos y económicos menosprecian la importancia de las ideas en la sociedad y aseguran que «las masas» solo están interesadas en «el pan y el circo», es decir, su propio interés y entretenimiento inmediato. Dichos estrategas desdeñan abiertamente las expresiones de ideología considerándolas contraproducentes, dogmáticas, sin rigor científico, llenas de odio o cualquier peyorativo político coetáneo.

¿En qué mundo viven estas personas? Yo vivo en un mundo definido por ideologías que son acogidas por la mayoría de las personas. Dos de las fuerzas sociales más poderosas de la historia occidental son profundamente ideológicas y fueron amparadas por la gente común: el cristianismo y el marxismo. El marxismo puede haber tenido inicialmente un atractivo utilitario de saciar el interés propio inmediato del proletariado, pero, el atractivo masivo hacia el cristianismo nunca ha sido de carácter económico. El atractivo principal de ambos sistemas es que ofrecen visiones coherentes e integradas del mundo a través de las cuales las personas pueden darle sentido a su propia vida. Las perspectivas del mundo son tan correctas o incorrectas como las ideas que las forman, pero son poderosas precisamente porque los individuos buscan comprender el mundo que les rodea. La idea de que «las masas» no están interesadas en la ideología es extraña.

No solo las creencias personales se definen por la ideología sino también la historia de la humanidad en sí. Se podría comenzar con

la Revolución norteamericana, que muchos la consideran un momento decisivo en la historia de la libertad. En un célebre pasaje, el revolucionario y miembro de los padres fundadores de los Estados Unidos, John Adams, escribió: «¿Qué entendemos por revolución?, ¿guerra? Eso no formó parte de la Revolución... La Revolución se encontraba en la mente de las personas». El acontecimiento que constituyó la Revolución puede que lo provocaran cuestiones específicas, como la presentación de la Ley del Timbre (*Stamp Act*), sin embargo, solo estalló debido a que se habían establecido las bases de los principios, de la ideología.

Por lo tanto, la pregunta no es si la ideología debería regir a la gente y a la historia; pues ya lo están. La pregunta es: ¿Qué ideología maximiza el potencial humano de la justicia, la prosperidad y la paz? En términos más generales, me inclino por el liberalismo clásico como la ideología con mayor potencial no solo para liberar sino para alimentar a miles de millones de personas.

El economista Murray Rothbard, en el primer capítulo de su libro *Hacia una nueva libertad: el manifiesto libertario,* definió la tradición liberal clásica la cual surgió en el siglo XVII a partir de los Niveladores y la Revolución inglesa y escribió:

> El objetivo de los liberales clásicos fue recuperar la libertad individual en todos sus aspectos. En la economía, se redujeron drásticamente los impuestos, se eliminaron los controles y las regulaciones; la energía humana, la empresa y los mercados quedaron en libertad para crear y producir en intercambios que beneficiarían a todos, y también a la masa de los consumidores. Por fin los emprendedores serían libres para competir, desarrollarse y crear. Desaparecerían las trabas impuestas sobre la tierra, el trabajo y el capital. La libertad personal y la libertad civil quedarían garantizadas contra las depredaciones y la tiranía del rey o sus elegidos. La religión, que durante siglos fue motivo de sangrientas guerras en las cuales las sectas luchaban por el control del Estado, se liberaría de las imposiciones o de la interferencia de éste, para que todas las confesiones –o los grupos no religiosos (ateos,

agnósticos)– pudieran coexistir pacíficamente. La paz fue, también, el dogma de política exterior de los nuevos liberales clásicos; el antiguo régimen de engrandecimiento imperial y estatal en busca de poder y riqueza sería reemplazado por una política exterior de paz y libre comercio con todas las naciones.

El linaje histórico del liberalismo clásico como una ideología que defiende al trabajador promedio no tiene precedente. Cuando sea, donde sea que haya llegado a predominar, el resultado final es una mayor libertad, prosperidad y paz.

El origen suele ser la ley natural

El contexto ideológico del que provengo puede ser etiquetado de varias maneras: liberalismo clásico, libertarismo o individualismo radical. Todas son acertadas. Los defensores que argumentan a favor de la libertad lo hacen bajo distintas etiquetas que provienen de varias direcciones, no obstante, el fundamento más común de su argumento es probablemente la ley natural. La Declaración de Independencia y la Carta de Derechos de los Estados Unidos surgieron de este acervo, y así frases como «derechos inalienables». Sin embargo, cabe señalar que también ha tenido vigorosos oponentes que creían, junto con Jeremy Bentham, filósofo inglés de principios del siglo XIX, que dicho acervo era un desatino.

Pese a que el término consta de solo dos palabras, el significado de «ley natural» ha sido durante mucho tiempo un campo de batalla semántico.

La palabra más simple con la que hay que lidiar es «ley» que no se emplea en un sentido legal o autoritario para referirse a la legislación o a una orden. En su lugar, hace referencia a un principio, de la misma manera que la gente habla de las leyes de la física o de la ley de la gravedad.

La otra palabra es «natural» y tiene un trasfondo más controvertido. Se ha desatado un debate tan extenso sobre qué significa exactamente el término «natural» que no está claro si existe uno o muchos acervos sobre dicha ley.

Hay que sopesar la siguiente pregunta: «¿Natural en contraposición a qué?». Algunos interpretan la palabra dentro de un contexto teísta que contempla la realidad y la naturaleza del

hombre como una expresión de Dios. De este modo, la Declaración de Independencia declara: «Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales, que fueron dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables...». Violar los derechos individuales, por lo tanto, es ir en contra de la voluntad de Dios.

El economista austriaco Ludwig von Mises formuló, en su libro *La acción humana*, la siguiente crítica sobre la ley natural:

> En realidad, no existe nada parecido a un criterio permanente y universal de lo que es justo e injusto. La naturaleza ignora el bien y el mal. No forma parte de un hipotético derecho natural el "no matarás". Lo típico y genuino del estado de naturaleza es que los animales inmisericordemente se aniquilen entre sí...

El punto de Mises resulta bien planteado siempre que esté dirigido a los acervos más extremos de la teoría de la ley natural los cuales se aferran a, como él afirma, «la doctrina de que lo que está bien y lo que está mal establecida desde la más remota antigüedad y para siempre». Ciertamente, algunos teóricos de la ley natural llegan a tal punto de sostener que los valores son una categoría de acción.

No obstante, hay una interpretación más flexible de la teoría de la ley natural que desafía la crítica de Mises. Esta afirma, de forma mucho más razonable, que los valores humanos deberían estar basados o fundados en hechos y que deberían ser descubiertos a través de un proceso de razonamiento. Dichos teóricos mantienen que la palabra «natural» se utiliza como un término de distinción para apartarla de lo sobrenatural o de la voluntad de Dios. Una vez más, intentan insertar la idea de los derechos individuales en los principios de la realidad y en la naturaleza del hombre.

Esta versión más flexible de la ley natural no asume la voluntad de Dios ni da por hecho que existe una forma de justicia; asume que a medida que los seres humanos interactúan entre sí, inevitablemente, cierto concepto de lo que está bien y lo que está mal evoluciona. Este alegato se basa en gran medida en la observación histórica y cultural. Incluso la más primitiva de las culturas humanas desarrolló algún estándar de comportamiento

de lo correcto e incorrecto, entonces, si establecer reglas está en la naturaleza del hombre en sociedad, ¿cuáles se corresponden más con su naturaleza?

El significado político de los valores es inmenso. Por un lado, permite a las personas utilizar la ley natural como una estándar para juzgar la justicia de la ley de un territorio (derecho positivo), del gobernante o de Dios. En resumen, la teoría de la ley natural permite sopesar si la ley es justa y adecuada. Cuando surge la pregunta «¿Por qué debo obedecer las leyes del país?» algunas personas responden «Porque la ley es la ley» o «Porque si no lo haces serás penalizado». Los liberales clásicos, en cambio, responden: «Solo debes obedecer la ley si esta corresponde con la naturaleza».

Tal como exclamó una vez Benjamin Tucker, el anarquista-individualista norteamericano del siglo XIX:

> ¡Ley! Sí, pero ¿qué ley?, ¿la ley de la naturaleza desarrollada desde un análisis racional de la fuerza social y basada en la soberanía del individuo o una ley creada para concebir finales antes de que naciéramos y sin nuestro consentimiento?... Es absurdo hablar de «crear» leyes. Las leyes simplemente son. El único derecho del ser humano es dar con ellas y obedecerlas por sí mismo y así dejar que otros lo hagan o, de lo contrario, se atendrán a las consecuencias.

Y, por lo tanto, la búsqueda de «qué leyes» está en marcha.

La ley y los derechos naturales

El concepto de derechos naturales, comúnmente llamados derechos individuales, surge solamente cuando los seres humanos interactúan entre sí. Aislado, Robinson Crusoe no precisaría del concepto de derechos individuales porque la libertad de expresión o la propiedad privada nunca se manifestarían como problemas; la necesidad de derechos llegó a la isla junto con Viernes.

Por lo tanto, por derechos individuales me refiero a las reglas mediante las cuales los seres humanos deberían relacionarse entre

sí porque estas se ajustan mejor a la propia naturaleza humana. Un derecho individual es un derecho exigible que toda persona tiene para con el otro; un derecho que no justifica el ejercicio de la fuerza, pero sí obliga a los demás a respetar lo que es propio. En términos prácticos, esto significa que nadie puede hacer un reclamo sobre tu persona o propiedad sin tu consentimiento. Por otro lado, todo derecho conlleva una responsabilidad; todo hombre tiene el deber de respetar la igualdad de «autopropiedad» y los derechos de los demás. Nadie tiene derecho sobre otra persona sin su consentimiento. Esto hace que el «consentimiento» sea la clave para las interacciones armoniosas y el único elemento que distingue a un hombre libre de un esclavo.

Estas reglas de la sociedad pueden ser consideradas una cuestión de moralidad o de pura utilidad. Sin embargo, a lo largo de la historia, siempre que la gente ha interactuado han surgido reglas.

Incluso las culturas más primitivas y salvajes desarrollan algún estándar de comportamiento de lo correcto e incorrecto. La máxima «no matarás» puede no estar escrita en una roca en la naturaleza, como observó Mises, pero las sociedades a través de la cultura y el tiempo establecieron cierta prohibición contra el asesinato. Uno de los pocos aspectos en los que prácticamente todas las sociedades coinciden es la postura por defecto de «está mal matar a un ser humano inocente». Para evitar esta postura, una sociedad tiene que argumentar que la persona no es inocente, por ejemplo, por apoyar la religión equivocada o ser enemigo en tiempos de guerra.

De igual modo, el concepto del bien y del mal parece evolucionar naturalmente dentro de la psicología humana. Un niño al que se le golpea sin razón tiene una reacción automática que dice: «No me lo esperaba. No deberían lastimarme». El niño se siente mal, aunque no pueda explicar ese sentimiento. Esta respuesta infantil puede resultar burda, pero demuestra que en cierto nivel juzgar lo correcto y lo incorrecto de las interacciones es una respuesta humana básica; experimentamos el ejercicio de la fuerza contra nosotros como algo malo.

Pero ¿por qué está mal ejercer la fuerza? La carga de las pruebas recae en la defensa de la ley natural para explicar por qué

los derechos individuales se encuentran en el interés propio de las personas.

Esta pregunta puede contestarse con fundamentos utilitarios: los hombres deben respetar los derechos a fin de promover su propio bienestar. Habría que considerar por qué las personas entran en una sociedad en primer lugar. Después de todo, una isla desierta ofrece una libertad individual sin límites, mientras que en una sociedad siempre existe alguna amenaza de violencia. ¿Por qué relacionarse con la gente y correr tal riesgo?

La respuesta es clara: una sociedad ofrece grandes beneficios como la amistad, mayor conocimiento, división del trabajo y amor romántico. La sociedad puede maximizar las opciones que tiene cada uno ya que muchas de nuestras decisiones, algunas de las más importantes, requieren la presencia de otras personas como, por ejemplo, la decisión de tener un hijo. No obstante, es posible imaginar una sociedad de la que algunas personas huirían con mucho gusto hacia la soledad; tal vez un esclavo de campo huiría de una plantación. En la medida en que en una sociedad abunde la violencia y la violación de los derechos individuales, las opciones se verán suprimidas o reducidas al mínimo; se reducen las ventajas que ofrece una sociedad. Visto a través de esta óptica, los derechos establecen un contexto pacífico que maximiza las opciones y, por tanto, maximiza las posibilidades de que los individuos alcancen la felicidad dentro de la sociedad.

El argumento moral de los derechos individuales

Formulada en términos morales, la pregunta pasa a ser: «¿Qué hay en la naturaleza humana que hace que esté mal que una persona ejerza fuerza contra otra?».

La «propiedad de uno mismo» o «autopropiedad» es uno de los fundamentos morales más argumentados en cuanto a los derechos individuales; establece que cada hombre tiene la propiedad exclusiva de su persona y del producto de su trabajo. Esto no pretende reducir el cuerpo o las facultades humanas a la condición de bienes, sino que busca establecer la jurisdicción moral que cada ser humano tiene sobre su propia persona y los bienes resultantes de su trabajo. De este modo, la «propiedad» se utiliza en el sentido

de «aquello que una persona tiene el derecho exclusivo de controlar».

El argumento a favor de la «autopropiedad» puede plantearse sobre fundamentos estrictamente lógicos y tiene solamente tres alternativas: eres dueño de ti mismo (libertad), alguien más es tu dueño (esclavitud) o eres un bien no reclamado. La última alternativa es un tanto extraña y pierde sentido la primera vez que se ejerce control sobre un cuerpo físico; quienquiera que esté al control está reclamando jurisdicción. De este modo, las únicas dos alternativas reales a las que se enfrentan las personas son la libertad o la esclavitud. Una vez más, por razones puramente lógicas, la «autopropiedad» es la más arraigada a la naturaleza del hombre pues nadie más que el propio individuo puede controlar aquello bajo su piel, sus pensamientos y creencias.

Como una teoría subyacente, la «autopropiedad» tiene al menos una ventaja decisiva sobre el resto de los caminos que conducen hacia los derechos individuales: la claridad. Al reducir la libertad a la «autopropiedad» es posible señalar una entidad física real: el cuerpo. Y de este modo se puede manifestar con firmeza: «todo lo que se encuentra bajo mi piel me pertenece porque es lo que soy». Por el contrario, los argumentos de origen utilitario o procedentes de la justicia tienen la desventaja de ser más teóricos. Incluso aquellos que están de acuerdo con la necesidad de derechos individuales fundados en los conceptos anteriores pueden estar infinitamente en desacuerdo con lo que dichos ideales representan. Sin embargo, muy pocos disienten sobre lo que constituye su cuerpo más que su propiedad. Incluso un niño que es empujado por un abusón es consciente de que algo «malo» le ha sucedido. La «autopropiedad» tiene la ventaja de ser obvia e intuitiva.

Asimismo, este concepto tiene una historia muy profunda y rica que ha transmitido el mensaje de los derechos individuales de maneras efectivas.

La «autopropiedad» constituyó la columna vertebral moral y política del movimiento radical antiesclavista en los Estados Unidos conocido como el abolicionismo. Surgido a principios del siglo XIX, el abolicionismo veía a la esclavitud como el despojo de la libertad y la vida. Debido a que los hombres y mujeres afroamericanos tenían el mismo derecho que todos a considerarse

personas, también eran dueños de sí mismos. Despojarlos de su libertad era robarles su propiedad más íntima: su identidad. Por esta razón, a menudo la esclavitud era llamada «robo de personas». Sin embargo, los abolicionistas no originaron este término. Hugo Grotius, filósofo del siglo XVII, escribió: «Estos son ladrones que secuestran, retienen, venden o compran esclavos u hombres libres. Robar una persona es el tipo de robo más grande que existe» y con esto se refería al «peor tipo de robo».

En su libro abolicionista *La Biblia contra la esclavitud* (*The Bible Against Slavery*, 1837), Theodore D. Weld acusaba a los esclavizadores de violar el octavo mandamiento «No robarás». Argumentó la «autopropiedad» a partir de la voluntad de Dios y escribió:

> Todos los poderes del hombre son un regalo de Dios, cada uno forma parte de él. Todo lo demás que pertenece al hombre se adquiere mediante el uso de estos poderes... Apropiarse de algo es apropiarse de su uso. El derecho de uso según nuestra voluntad es en sí mismo apropiación.
>
> El derecho de un hombre sobre sí mismo es su único derecho absoluto; su derecho sobre cualquier otra cosa es relativo a esto, deriva del mismo y solamente se obtiene en su virtud. El derecho sobre uno mismo, o la «autopropiedad», es el derecho base, es decir, es el eje del que se sujeta el resto de los derechos.

Aquellas personas que retenían esclavos, Weld no se refería a ellos como dueños de esclavos, no eran solo simples ladrones sino también hipócritas debido a que al «reafirmar el derecho que ellos tenían sobre sus esclavos asumían también el derecho sobre sí mismos». Pero si un hombre se pertenece a sí mismo significa que el resto de los hombres también lo hace ya que todos nacen iguales a los ojos de Dios. Por lo tanto, «si el derecho de un hombre es válido, así serán todos» y si se invalida alguno, todos serán invalidados.

Weld continuó acusando a la esclavitud de también violar el décimo mandamiento: «No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su

buey, ni su asno, ni nada que sea de él». Él señaló: «¿Quién ha hecho de los seres humanos esclavos sin codiciarlos?, ¿por qué quitarle su tiempo, trabajo, libertad, su derecho a la superación personal, a la propiedad, a rendir culto según su propia consciencia, a escudriñar las sagradas Escrituras, a vivir con sus familias y el derecho a su propio cuerpo si no los desean? Los codician para su propio beneficio, por conveniencia, por avidez de dominar, por placer, orgullo y ostentación».

No obstante, creer en la Biblia no era un prerrequisito para ver la esclavitud como un robo. El 8 de marzo de 1775, en el periódico *Pennsylvania Journal,* se publicó un ensayo titulado *La esclavitud en los Estados Unidos* (*Slavery in America*) de Thomas Paine, deísta famoso por sus críticas a la Biblia. Su ensayo comenzaba de la siguiente manera: «Que algunos miserables desesperados estén dispuestos a robar y esclavizar hombres con violencia y asesinato para obtener ganancias, es más bien lamentable que extraño». Paine argumentó los fundamentos de la justicia y la humanidad.

La forma de esclavitud actual

La esclavitud fue erradicada del suelo norteamericano hace casi ciento cincuenta años, sin embargo, una forma más sutil de esclavitud ha surgido. Los políticos se proclaman protectores de los derechos individuales pero los gobiernos, ya sea a nivel local, estatal o federal, exigen un porcentaje cada vez mayor del dinero y la libertad de la sociedad; el gobierno está desempeñando el rol de ladrón y de esclavizador. Nuestra propiedad, el ejercicio de nuestras facultades y nuestro tiempo no son meras sutilezas de la sociedad, sino que, son nuestra vida. Aun así, el usurpador gobierno manifiesta: «Es *mi* dinero, no el suyo. Esas son *mis* facultades para controlar, no las suyas. Es *mi* tiempo, no el suyo». El gobierno se ha convertido en un ladrón de personas.

La eficiencia de los derechos naturales

La concepción de los principios sociales como herramientas para la solución de problemas, a decir herramientas moralmente neutras, tiene

como único objetivo explorar los aspectos más prácticos de los derechos naturales y dar nuevas respuestas a las viejas críticas, tal como aquellas encarnadas en los argumentos del estado de naturaleza de Hobbes.

El filósofo político del siglo XVII, Thomas Hobbes, es conocido por la frase «Una guerra de todos contra todos» que proviene de su libro *Leviatán* que tuvo una inmensa influencia. En este Hobbes desarrolló el argumento de que el gobierno era necesario y, por tanto, legítimo ya que de lo contrario el hombre viviría en un estado de naturaleza. Escribió:

> En tan condición, no hay lugar para la industria porque su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultura en la tierra, ni navegación, ni uso de las mercancías que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

La disputa *hobbesiana* trata sobre el existente conflicto de intereses casi biológico entre los seres humanos quienes deben competir por los escasos bienes necesarios para la supervivencia. La idea de un conflicto natural de intereses entre los hombres en lugar de una armonía natural es posiblemente el argumento más común a favor del gobierno y en contra de los derechos naturales. Según los críticos, ¿cómo en un estado de naturaleza *hobbesiana*, donde la vida de un hombre requiere la muerte de otro, tiene siquiera sentido hablar del derecho natural a la vida, la libertad o cualquier otro beneficio? La propia naturaleza parece argumentar en contra de esta posibilidad. En consecuencia, es posible que la presencia de un gobierno sea necesaria.

Mises invierte el argumento *hobbesiano*

En su obra de referencia *La acción humana: Tratado de economía* el economista austriaco Ludwig von Mises ofrece un enfoque ingenioso mediante el cual la teoría de los derechos naturales se ve fortalecida, en vez de destruida, por una visión *hobbesiana* del mundo.

En la sección titulada «La cataláctica o la teoría de la economía de mercado», Mises habla sobre cómo la difusión de la cooperación económica dentro de la sociedad brota directamente de un estado de naturaleza *hobbesiana*. De hecho, lo presenta prácticamente como un prerrequisito para la evolución de la teoría del mercado. En la sección titulada «La armonía de los intereses "rectamente entendidos"», Mises argumenta que a causa de que «muchas personas o incluso todas quieren zapatos», la demanda de los artículos conlleva a una producción a gran escala. Esto, a su vez, provoca que los zapatos estén disponibles a un costo inferior en comparación con las pequeñas producciones privadas. Mises concluyó: «El que mi prójimo desee calzado no dificulta, sino que facilita, el que yo también lo tenga... La competencia cataláctica desatada entre todos los que, como yo, desean comprar zapatos no los encarece, sino que los abarata».

Mises resumió la siguiente idea: «Solo la enorme productividad social de la división del trabajo permite la aparición de relaciones pacíficas y amistosas entre los humanos. Queda abolida la causa misma del conflicto. No se trata ya de distribuir unos bienes cuya cuantía resulta imposible ampliar... Surge un interés común, el de mantener e intensificar los vínculos sociales, que sofoca la natural belicosidad. La competencia cataláctica pasa a ocupar el lugar de la anterior competencia biológica».

Para aquellos versados en la economía austriaca, el pasaje anterior quizás suene como una declaración trillada de la influencia favorable de la división del trabajo sobre la disponibilidad de bienes baratos. Pero Mises envía un mensaje más profundo de la dinámica social: «La propia causa que origina la lucha y la competencia biológica, el que los humanos todos deseemos más o menos las mismas cosas, se transforma en factor que milita por la concordia... Este es el significado del teorema de

la armonía de los intereses bien comprendidos de todos los miembros de la sociedad de mercado».

En otras palabras, la guerra *hobbesiana* de todos contra todos directamente conduce y hasta incluso llega a crear la concordia entre todos los seres humanos.

A través de esta ingeniosa lógica, Mises invierte la conclusión habitual de las críticas sobre el estado de naturaleza. Es precisamente porque el hombre vive en un mundo *hobbesiano* que surge la teoría de mercado naturalmente. En lugar de matarse unos a otros para asegurar los medios de supervivencia, los seres humanos cooperan naturalmente por egoísmo; una sociedad de libre mercado les ofrece un acceso inimaginable a bienes más económicos y también proporciona en forma de acuerdo pacífico la estabilidad necesaria para proyectar planes a largo plazo, como formar una familia.

Básicamente, Mises utiliza la división del trabajo como un principio de resolución, como una herramienta para resolver los problemas y revela que la cooperación social es un medio mucho más eficiente para lograr los deseos egoístas de las personas en comparación con el conflicto social.

Los principios como herramienta para la solución de problemas

Varias décadas atrás, otro hombre avanzó con la idea de que los principios sociales son más bien vistos como una herramienta para la solución de problemas. El anarquista-individualista del siglo XIX, Benjamin R. Tucker, planteó este enfoque al considerar la siguiente pregunta: «¿Qué es la propiedad?». Específicamente, se preguntó: «¿Qué es la propiedad intelectual?».

Aquellos con quienes Tucker debatía creían que las patentes y los derechos de autor eran una forma de obtener riquezas y que su propiedad se adquiría tanto a través del descubrimiento como del trabajo.

Pero varios aspectos de la propiedad intelectual molestaban a Tucker y lo condujeron a abordar el problema más fundamental. Planteó la pregunta «¿Qué es la propiedad?» en un sentido más filosófico. ¿Por qué se había originado en primer lugar el concepto de propiedad dentro de la sociedad?

Tucker, tanto como Mises, creía que las ideas nacían en el hombre y persistían dentro de la sociedad solo porque satisfacían la necesidad de responder a una pregunta.

Él ilustró el propósito de las ideas proponiendo un universo paralelo al nuestro que se regía por diferentes reglas metafísicas, es decir, las reglas de la realidad diferían a estas. Los habitantes de este universo alternativo satisfacían sus necesidades simplemente deseándolo; la comida aparecía mágicamente en sus manos, la ropa cubría milagrosamente sus extremidades y las camas emergían bajo sus cuerpos cansados. Tucker afirmaba que en esta sociedad el concepto del dinero no surgiría simplemente porque no lo necesitaban. Ese concepto coexistía en nuestro universo solo porque los hombres debían resolver el problema de traspasar y almacenar la riqueza; el universo paralelo no contaba con este problema.

Tucker utilizó la misma dinámica de solución de problemas para analizar el concepto de propiedad y preguntó: «¿Qué tiene la naturaleza de nuestro universo y la naturaleza del hombre que da origen al concepto de propiedad en primer lugar?».

Concluyó en que había surgido como un medio para resolver los conflictos causados por la escasez. En nuestro universo, la mayoría de los bienes son escasos y esto conduce a una competencia entre los seres humanos por su uso, podría decirse, un estado de naturaleza *hobbesiana*. Dado que la misma silla no puede ser utilizada del mismo modo y al mismo tiempo por dos individuos, era necesario determinar quién debía usar la silla; el concepto de propiedad resolvía este problema. El dueño de la silla es quien debe determinar su uso. «Si fuera posible», escribió Tucker, «y si hubiera sido siempre posible, para un número ilimitado de individuos utilizar en un grado y en un número ilimitado de lugares la misma cosa al mismo tiempo, nunca hubiera existido algo como la institución de la propiedad».

En este caso, nuevamente, el argumento del estado de naturaleza *hobbesiana* ha sido invertido. No fue el gobierno sino la naturaleza de la realidad y del hombre quienes dieron lugar a la propiedad privada.

Conclusión

Sin importar si son considerados como herramientas para la solución de problemas o bien principios morales, o ambos, los derechos naturales pueden ser defendidos racionalmente.

Definición de Estado y sociedad

Las definiciones en sí pueden parecer algo insípidas, pero ofrecen el incalculable beneficio de saber sobre qué estás hablando tú y los demás. Son esenciales para entender y preservar la libertad.

En la novela distópica sobre el futuro de George Orwell llamada «1984», el Estado totalitario de Oceanía advertía el peligro que podían tener las definiciones; estas proporcionaban distinciones que llenaban el mundo de las palabras de sutilezas y colores. No hay que olvidarse que el mundo de las palabras es nuestra capacidad de pensar. Aquello que no puede expresarse no puede ser comprendido más que a un nivel visceral y, por esta razón, Oceanía desarrolló la «neolengua», que era un lenguaje tan desprovisto de distinciones que solo había una palabra para referirse al placer: «bueno». La única forma para describir que algo es más placentero que otra cosa es añadir la palabra «doble» o «plus» como prefijo de «bueno». Esta escasez de lenguaje devastaría la capacidad de entender o disfrutar de la complejidad de ser humano.

De igual modo, esto sería esclavizante. En la novela distópica de Ayn Rand «Himno», o también conocida como «¡Vivir!», la palabra «yo» fue eliminada de la sociedad. El protagonista llamado Igualdad 7-2521 está atormentado por su incapacidad para expresarse a sí mismo aquello que está mal en su mundo totalitario, y solo fue capaz de expresarlo después de descubrir las palabras «yo» y «mío». Él exclama: «Yo soy. Yo pienso. Yo lo deseo. Mis manos... Mi espíritu... Mi cielo... Mi bosque... Esta tierra mía. ¿Qué debo decir aparte? Estas son las palabras. Esta es la respuesta».

Cuanto con más claridad pienses, más libre y rica será tu vida. Las palabras y sus definiciones importan.

Dos de los conceptos sobre los que recae la analogía de la esclavitud merecen un análisis más profundo: el Estado y la sociedad (en muchos casos, Estado puede ser utilizado como sinónimo de gobierno).

A menudo no suele estar muy claro a lo que una persona se refiere cuando emplea esas palabras. Parte de la confusión se debe

a que las definiciones pueden cambiar drásticamente dependiendo de la ideología de la persona. Un marxista que aboga por un Estado fuerte para redistribuir la riqueza dentro de la sociedad tendrá una definición y una actitud diferente hacia el Estado en comparación con un liberal clásico o un individualista que aboga por un gobierno minimalista y un libre mercado.

El sociólogo alemán Franz Oppenheimer encabezó un análisis dentro del liberalismo clásico sobre estos dos términos en su crucial obra *El Estado* (1914). Definió al Estado como «la suma de privilegios y posiciones dominantes que se suceden a partir de poderes extraeconómicos»; este último término hace referencia a un poder que no proviene del acto de creación o del libre intercambio. Definió a la sociedad como «la totalidad de conceptos de todas las relaciones de índole puramente natural y a las instituciones entre los hombres». Estas instituciones incluyen el libre mercado, iglesias, la familia, las organizaciones benéficas y las artes. La sociedad es lo que a menudo se llama la esfera privada.

Oppenheimer contrastó también a lo que él llamó «los medios políticos» con «los medios económicos» para adquirir riqueza o poder.

El Estado utiliza los medios políticos, en otras palabras, la fuerza, para adquirir riqueza y poder. No produce riqueza ni la intercambia en el mercado. En su lugar, toma la riqueza de aquellas personas productivas que constituyen la sociedad.

Por el contrario, la sociedad utiliza los medios económicos, es decir, la creación y la cooperación, para producir riquezas. Cualquier poder adquirido por los miembros de la sociedad es el resultado de la riqueza lograda. Debido a que el Estado consume a la sociedad, Oppenheimer consideró que ambos se encuentran ante un conflicto básico.

El individualista norteamericano Albert Jay Nock fue uno de los principales portavoces del pensamiento de Oppenheimer en los Estados Unidos. Nock capturó la filosofía política de su mentor en un libro titulado *Nuestro enemigo, el Estado* (1935). Escribió: «Elige un Estado en un momento de su historia y no se podrá apreciar diferencias entre las actividades de sus fundadores, administradores y beneficiarios con las de los criminales profesionales». Tanto el Estado como los criminales profesionales

roban la riqueza de la gente productiva y ambos están dispuestos a utilizar la fuerza para hacerlo.

En este punto de su argumento, Nock introdujo un tercer concepto: el gobierno. Para Nock, el gobierno a diferencia del Estado proporciona un servicio de valor: protege los derechos individuales de la sociedad a cambio de una retribución como la que viene incluida en una tasa impositiva razonable.

Nock no era el único que diferenciaba el gobierno del Estado y que asentía con la cabeza al primero mientras fruncía el ceño al segundo. Ayn Rand también apoyaba un gobierno limitado que funcionara como vigilante nocturno protegiendo discretamente a las personas y propiedades de quienes estuvieran dentro de su territorio.

El filósofo contemporáneo Tibor Machan ofreció una distinción más determinante entre Estado y gobierno: el Estado es una institución que reivindica una soberanía territorial que persiste a través del tiempo. Por lo tanto, los Estados Unidos como Estado puede trazar su línea de tiempo desde la Revolución norteamericana y la Constitución hasta la actualidad; su reivindicación de legitimidad se basa en esta línea de tiempo. En contraste, el gobierno comprende los actuales organismos e individuos que llevan a cabo los asuntos del Estado. Así, un organismo gubernamental como la Oficina de Correos podría ser totalmente sustituido, por ejemplo, mediante la privatización, y esto no tendría repercusiones en el Estado norteamericano.

¿El Estado iguala al gobierno?

El debate sobre la libertad individual regresa inevitablemente sobre cómo se definen los conceptos clave de Estado, sociedad y gobierno. En su introducción de *El Estado*, Oppenheimer declaró: «Algunos pueden llamar a cualquier forma de liderazgo, gobierno o cualquier otro ideal "Estado". Es una cuestión de estilo personal». Sin embargo, las diferencias en cuanto a la definición no son semánticas ni cuestiones de estilo personal; involucran profundos desacuerdos ideológicos e históricos con implicaciones igualmente profundas.

La aceptación de un gobierno limitado y legítimo ha sido una prueba de fuego y un punto de división dentro del libertarismo. Aquellos que aprueban el concepto de gobierno a menudo son denominados *minarquistas* y quienes rechazan tanto al Estado como al gobierno o no distinguen su diferencia con frecuencia son considerados anarquistas. Estos últimos pueden no negar el valor que tienen algunos servicios del gobierno, como el de las oficinas de correos o el sistema judicial, pero insisten en que el libre mercado sea garantizado.

La teoría de consentimiento del Estado

El escrito llamado *Los dos tratados sobre el gobierno civil* de John Locke fue crucial en la historia del individualismo. La filósofa Karen Vaughn observó lo siguiente respecto al segundo tratado: «Locke argumenta la cuestión de los derechos naturales individuales, el gobierno limitado que depende del consentimiento de los gobernados, la separación de poderes dentro del gobierno y, fundamentalmente, el derecho de la gente dentro de la sociedad a destituir a aquellos gobernantes que no cumplan con la finalidad del contrato social». La obra de Locke, la cual inspiró tanto a la Revolución francesa como a la norteamericana, sigue siendo un referente para la teoría de consentimiento dentro de la tradición clásica liberal.

Locke creía que el mundo era un obsequio de Dios para todos los hombres y justificaba la propiedad privada, la apropiación de un bien común para el uso personal, con el argumento de que cada hombre tenía el derecho de propiedad sobre su persona. De acuerdo con la «autopropiedad», Locke sostenía:

> El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya.

La necesidad de proteger la propiedad de la «vida, libertad y bienes» condujo al hombre a formar un gobierno. En otras palabras, la institución surgió como un escudo contra los conflictos que aparecen naturalmente cuando los individuos acumulan propiedades en un mundo de escasos recursos. Por medio de un contrato social explícito, los hombres cedieron al Estado el derecho a juzgar sus controversias. Por su parte, el Estado se comprometió a gobernar garantizando el derecho de los hombres a sus propiedades, por ejemplo, mediante leyes de herencia. De esta forma, para Locke, la existencia de la propiedad privada es en gran medida causada por el gobierno.

Locke refutó la idea de que el consentimiento inicial del Estado, pronunciado por individuos libres, pudiera comprometer a sus hijos y a las generaciones siguientes a lo mismo. En su lugar, Locke desarrolló una doctrina de consentimiento tácito que comprometía incluso a personas que no habían dado su consentimiento explícitamente. Dicha doctrina afirma que cada persona que vive en una comunidad y acepta sus beneficios está aceptando tácitamente las normas por las que se rige la misma.

La anulación del consentimiento tácito siempre es posible. Un hombre puede renunciar a su «patrimonio» y abandonar la comunidad y regresar a un estado de naturaleza en relación con esto. Sin embargo, mientras ocupe las tierras sobre las que el gobierno tiene jurisdicción, la está aceptando tácitamente. Después de todo, Locke argumentó, el «buen título» que posee una propiedad que una persona hereda proviene de la protección del gobierno con esa riqueza y de la regulación de la transferencia justa hacia él. Se podría formular un argumento similar en relación con la riqueza acumulada por medio de un contrato: este tiene validez solamente por los beneficios de regulación proporcionados por el gobierno.

En definitiva, Locke creía que no podía existir una sociedad civilizada y satisfecha sin un gobierno que juzgue las controversias y que proporcione un contexto legal para la propiedad. Tan solo cuando el gobierno deja de cumplir su parte del contrato social se justifica que los ciudadanos se

rebelen contra él. De lo contrario, el gobierno (o el Estado) y la sociedad se comprometen a un proyecto de cooperación.

Es materia de debate si Locke creía o no que alguna vez existió un gobierno original que contaba con el consentimiento explícito de todos aquellos sobre quienes reclamaba jurisdicción. Claramente, Locke utilizó el contrato como una herramienta analítica para explorar las circunstancias bajo las cuales el gobierno civil podría ser justificado. Su teoría puede ser tanto criticada como aprobada.

La teoría de conquista del Estado

La teoría de conquista del Estado se contrapone radicalmente al modelo de Locke e intenta basar el estado primitivo en hechos históricos más que en conjeturas políticas. Una expresión común de la teoría de conquista es la siguiente: originalmente había tribus agrícolas que se asentaron en áreas determinadas donde se volvieron dependientes de la tierra. Los errantes nómadas, que eran tal vez pastores, libraron una guerra contra las tribus más sedentarias por evidentes beneficios económicos. Al principio los nómadas mataban y saqueaban, pero descubrieron que aquello que les convenía más a nivel económico y a largo plazo era esclavizar y exigir tributos a la población conquistada.

Las versiones más extremas de la teoría de conquista concluyen en que todos los Estados se originan a partir del conflicto y no del consentimiento. Las variantes más conservadoras sostienen que la guerra desempeña un papel determinante en la formación y la continua manutención del Estado. Murray Rothbard, en su libro *Hacia una nueva libertad*, presentó una versión modificada de esta teoría la cual admite que algunos Estados pueden haber evolucionado de manera diferente pero que la teoría de conquista era la típica génesis del Estado. Por consiguiente, en su fundación y desarrollo, el Estado nunca estuvo diseñado para preservar la justicia, los derechos de

propiedad o la paz. El motivo detrás del Estado fue y es el deseo de establecer soberanía y obtener riquezas a través del ejercicio de la fuerza. Todos los beneficios que proporciona un Estado son tangenciales y no esenciales a su naturaleza.

Para argumentar la teoría de conquista, Rothbard se basó en gran medida en Oppenheimer quien defendía lo que él llamaba «el impulso económico en el hombre». Oppenheimer creía que las necesidades materiales eran el principal incentivo de los seres humanos y que tanto la riqueza como el progreso se producían a través de medios económicos, no de medios políticos. Él vinculó el origen del Estado al deseo de las personas no productivas de beneficiarse de los productores económicos utilizando los medios políticos. Asimismo, planteó seis etapas por las cuales atraviesa un grupo de conquista típicamente para convertirse en un Estado. En primer lugar, un grupo de guerreros asalta y saquea a un grupo vulnerable. Luego, el grupo victimizado deja de resistir activamente y, como respuesta a esto, los asaltantes se limitan simplemente a robar lo que sobre para dejar a sus víctimas con vida y suficiente comida para asegurar la producción de futuras riquezas para saquear. Con el tiempo, los dos grupos terminan por reconocer los intereses mutuos, como la protección de las cosechas por un tercer grupo. Así, las víctimas ofrecen tributos a los saqueadores con el fin de eliminar la necesidad de violencia. Después, los dos grupos se fusionan territorialmente y, por último, el grupo guerrero asume el derecho de arbitrar las disputas.

Oppenheimer describió de la siguiente manera la última etapa en la que ambos grupos desarrollan el «hábito de gobernar»:

> Los dos grupos, en un principio separados y posteriormente hermanados en un mismo territorio, aparecen, en un primer momento, el uno al lado del otro y después unidos entre ellos... Pronto, los lazos de relación unifican los estratos más altos y los más bajos.

De este modo, el Estado, originado a partir de una conquista externa, evoluciona en una entidad de continuas conquistas internas por la que un grupo, o una coalición de grupos, utiliza los medios políticos para obtener riqueza y poder a expensas de aquellos que realmente trabajan. Desde este punto de vista, el Estado surge y se mantiene como enemigo de la sociedad.

La pregunta sería: ¿qué hace el Estado con un individuo apacible que rechaza sus derechos jurisdiccionales sobre su propiedad y su persona? Locke le diría al individuo que se marche. Otros sostienen que concederle al Estado tal jurisdicción territorial es también cederle la propiedad de las tierras *de facto*; el individuo, cuyo nombre figura en las escrituras del gobierno, no recibe ningún tipo de retribución a cambio de su obediencia. Asimismo, se cuestiona cómo puede el Estado adquirir esa jurisdicción monopolística simplemente a cambio de prestar un servicio, incluso uno tan importante como el de proteger una propiedad. Después de todo, un médico que salva tu vida no adquiere un derecho continuo y monopolístico sobre tu cuerpo.

La respuesta a la pregunta anterior y a otras similares puede muy bien residir en el uso de las palabras Estado y sociedad de manera clara y precisa.

La ignorancia humana y la ingeniería social

A lo largo de la mayor parte de la historia intelectual, se ha considerado a la sociedad como el resultado del diseño de alguien. En su obra *Derecho, legislación y libertad*, que consta de múltiples volúmenes, el teórico social F. A. Hayek se refirió a esta postura como «racionalismo constructivista» y argumentó vigorosamente contra ella. Hayek, en su discurso del Premio Nobel de Economía de 1974 titulado *La pretensión del conocimiento*, expresó una visión diferente del desarrollo de la sociedad:

> El reconocimiento de los límites insuperables a su conocimiento tendría por tanto que enseñar al estudiante de la sociedad una lección de humildad, que debería protegerle frente a convertirse en cómplice de la lucha fatal de los hombres por controlar la sociedad. Una lucha que no solo hace de él un tirano

> sobre sus iguales, sino que bien puede hacerle el destructor de una civilización que no ha ideado ninguna mente, sino que ha crecido de los esfuerzos libres de millones de individuos.

Hayek se oponía a cualquier iniciativa de diseñar, es decir, de planificar y coordinar centralmente la estructura de una sociedad. Él creía que dicha ingeniería en realidad destruía a la sociedad en lugar de crearla lo cual resultaba de la acción humana y no del diseño humano. Junto con el economista austriaco Ludwig von Mises, Hayek ofreció lo que se consideran presumiblemente las mejores críticas a las teorías y políticas «constructivistas» las cuales crecieron en popularidad durante el siglo XX.

Tanto Hayek como Mises fueron testigos de la destrucción del liberalismo clásico ocasionada por las dos guerras mundiales, pero sobre todo por la Primera Guerra Mundial. Los gobiernos en tiempos de guerra impusieron un control centralizado sobre el sector privado para asegurar un flujo continuo de armamentos y otros bienes necesarios para la victoria. Asimismo, inflaron su masa monetaria para pagar la expansión militar masiva; la guerra había estrangulado el flujo del libre comercio que los liberales clásicos consideraban un prerrequisito para la paz, prosperidad y libertad. En resumen, tanto Hayek como Mises había visto cómo el estatismo del siglo XX reemplazaba al liberalismo clásico del siglo XIX.

Si la guerra es la salud del Estado, tal como declaró el individualista norteamericano Randolph Bourne, entonces Hayek y Mises fueron testigos del impacto de un obvio corolario: la guerra es la muerte de la libertad individual. La ingeniería social fue un mecanismo clave a través del cual esa libertad fue destruida. De hecho, en uno de sus primeros trabajos llamado *Nación, Estado y economía* (1919) Mises analizó las desastrosas consecuencias de la planificación centralizada iniciada a raíz de la Primera Guerra Mundial.

Pero Hayek y Mises no solo se oponían a la ingeniería social por cuestiones utilitarias. Cada uno de ellos desarrolló de forma independiente sistemas de teoría social complejos y sofisticados para explicar cómo evolucionaron naturalmente las instituciones de la sociedad. Ambos sostenían que las instituciones de una sociedad sana eran los resultados colectivos y no intencionados de

la acción humana. Fenómenos sociales complejos como la ley, el lenguaje y el dinero eran las principales consecuencias no intencionadas de las interacciones entre los individuos. Por ejemplo, ningún comité o autoridad central decidió inventar el lenguaje humano y mucho menos diseñar un lenguaje tan complicado como el inglés. Con el único objetivo de alcanzar sus propias metas, los individuos comenzaron a emitir sonidos para facilitar la adquisición de aquello que necesitaban de otras personas. Así, el habla fue el resultado de la acción humana y no del diseño humano, el cual naturalmente evolucionó hasta convertirse en un lenguaje. Dicha evolución puede no haber avanzado a partir de la eficiencia científica, pero fue lo suficientemente eficaz como para permitir el desarrollo de la civilización. La eficiencia de los programas gubernamentales sufre con esta comparación.

Sin embargo, los constructivistas argumentaban que una sociedad no planificada es antieconómica y caótica. Con el suficiente conocimiento se podría diseñar una sociedad perfectamente eficiente donde nada sobraría y nada faltaría, donde el mercado de valores no se desplomaría y las monedas no fluctuarían. Tal vez la sociedad incluso podría ser diseñada para que sus miembros caminen al unísono hacia objetivos sociales comunes, tal como lo hicieron juntos hacia la victoria en tiempos de guerra.

Hayek, sin rodeos, declaró que aquello que los constructivistas buscaban era inalcanzable. No era posible planificar la dinámica del futuro basándose en las acciones de los individuos en el pasado; las personas son impredecibles. Los seres humanos son radicalmente diferentes en comparación con los objetos físicos examinados por las ciencias exactas, es decir, un científico podía aprender todo lo que necesitaba acerca del movimiento de un objeto y su conocimiento no necesariamente cambiaría con el tiempo. Pero los seres humanos actúan en base a factores y motivaciones psicológicas que están ocultas incluso para ellos mismos. La sociedad no consiste en objetos que pueden ser clasificados y obligados a obedecer las leyes de la ciencia. La sociedad consiste en individuos erráticos e impredecibles.

Mises hizo un comentario similar respecto a la teoría monetaria. Demostró que incluso la herramienta presumiblemente objetiva de

cálculo monetario, aquella que la gente utiliza informalmente para decidir, por ejemplo, si pedir un aumento, es ineficaz para una planificación social más amplia. En el mejor de los casos, los precios eran considerados un registro histórico; el precio del pan es un precio del pasado, aunque dicho pasado fuera bastante reciente. Esta información podría anticipar qué precio tendría el pan mañana pero no podía predecir nada porque la escasez de pan podría hacer que dicho precio se dispare. Además, utilizar el pasado para diseñar el futuro iba en contra de un principio fundamental de la acción humana: el principio del cambio inevitable.

En su libro *La acción humana: Tratado de economía* (1949), Mises señaló: «La acción humana provoca cambios. En la medida en que hay acción humana no hay estabilidad sino continua alteración... Los precios del mercado son hechos históricos, resultado de una constelación de circunstancias registradas en un cierto momento del irreversible proceso histórico... Pero en una imaginaria —y desde luego irrealizable — situación plenamente rígida y estable no hay cambio alguno que pueda ser objeto de medida; en el mundo real, de incesante cambio, no hay puntos fijos…».

Desde *Nación, Estado y economía* hasta su obra maestra *La acción humana*, Mises argumentó elocuentemente en contra de la posibilidad de adquirir suficientes conocimientos para el diseño de una sociedad. Igualmente, Hayek desde su obra *El orden sensorial: Los fundamentos de la psicología teórica* (publicado en 1952, pero aparentemente basado en el trabajo realizado en 1919 y 1920) hasta su obra mucho más popular *Camino de servidumbre* (1944), integró campos tan diversos como la epistemología y la economía para formar una teoría social que negaba toda validez de la planificación centralizada.

A lo largo del trabajo de estos teóricos, dos conceptos estrechamente relacionados surgían una y otra vez: el individualismo metodológico y el orden espontáneo. Estos conceptos son clave para comprender por qué Hayek y Mises rechazaban tan firmemente la ingeniería social.

Individualismo metodológico

En *La acción humana* Mises ofrece una descripción de lo que él denomina «el principio del individualismo metodológico»: «Ante todo, conviene advertir que la acción es siempre obra de seres individuales... Si llegamos a conocer la esencia de las múltiples acciones individuales, por fuerza habremos aprehendido todo lo relativo a la actuación de las colectividades. Porque una colectividad carece de existencia y realidad propia, independiente de las acciones de sus miembros».

Mises afirmaba que tales colectividades como «la familia» o «la sociedad» no eran más que la suma total de sus miembros. Dichas agrupaciones eran abstracciones que servían para señalar la interacción de las personas en un contexto específico: «la familia» abarca cierto conjunto de interacciones y un «club de bridge» otro.

Al reducir el funcionamiento de un grupo a su elemento más básico, la actuación de los individuos, Mises no negó la importancia de las colectividades sino al contrario y explicó: «El individualismo metodológico, lejos de cuestionar la importancia de tales entes colectivos, entiende que le compete describir y analizar la formación y disolución de los mismos, las mutaciones que experimentan y su mecánica, en fin. Por ello, porque aspira a resolver tales cuestiones de un modo satisfactorio, recurre al único método realmente idóneo».

En otras palabras, el individualismo metodológico era una poderosa herramienta analítica que podía ser utilizada para descubrir los principios en base a los cuales un grupo de personas interactuaba. Era el mejor método por el cual comprender a la sociedad.

El particular énfasis de Mises sobre el individualismo metodológico no surgió de la nada sino más bien en respuesta a la teoría holística que se había vuelto popular a principios del siglo XX. Los holistas afirmaban que los entes colectivos tenían una existencia superior que a la suma de sus partes individuales. A su vez, establecieron paralelismos entre los campos de la biología y la sociología. Sostenían que del mismo modo que se necesitaban criterios de explicación del más alto nivel para describir a un organismo biológico complejo, incluso más que los utilizados para explicar sus moléculas constituyentes, así también eran necesarios

para la sociedad humana. Surgieron nuevos conceptos y características dentro de la sociedad que eran completamente diferentes de aquellos que se les aplicaba a los individuos. En otras palabras, había reglas que se aplicaban solo a las colectividades y no a sus miembros individuales. Además, estas reglas emergentes funcionaban de acuerdo con líneas científicas y respondían a métodos de planificación.

El individuo como una abstracción

Con el auge del marxismo, aquellos que apoyaban el individualismo metodológico fueron a menudo acusados de respaldar el «atomismo» o el reduccionismo. Los marxistas incluso llegaron a afirmar que el individuo, y no la sociedad, era la verdadera abstracción. De manera extrema, dichos holistas hasta negaban que el individuo existía sin la sociedad. Tal como Mises observó: «El propio concepto de individuo, se afirma, no es más que una vacía abstracción. El hombre aparece siempre como miembro de un conjunto social».

Karl Marx argumentó este punto utilizando un ejemplo de Robinson Crusoe. Él sostenía que un individuo que había crecido aislado en una isla desierta no era considerado un ser humano. El punto crucial de su argumento se basaba en que los seres humanos son considerados organismos sociales o, mejor dicho, construcciones sociales que no pueden ser removidas de su contexto específico y seguir siendo seres humanos. El Robinson Crusoe adulto era claramente un ser humano, pero su humanidad era el resultado de una historia previa de socialización. El lenguaje, el pensamiento, el arte… Todo lo que hizo a Crusoe humano, fue el resultado de su vida en comunidad. Invirtiendo la lógica de Mises, Marx afirmó que la colectividad llamada «sociedad» creaba a sus miembros individuales y que solo podían ser comprendidos examinando las reglas de esa sociedad. Marx dio un paso más y trató de extender los principios y la metodología de las ciencias exactas, como la predecibilidad y el control, dentro de la sociedad.

Los liberales clásicos replicaron que una persona que había sido criada en total aislamiento seguiría siendo un ser humano. Por

ejemplo, esta persona contaría con una serie de preferencias y actuaría en base a esto para alcanzar la primera de todas. Es cierto que, sin la interacción social, las principales facultades de la humanidad de una persona nunca se llegarían a desarrollar ni a expresar. Por ejemplo, no habría ninguna razón para desarrollar habilidades lingüísticas ni ninguna posibilidad de convertirse en padre. Sin embargo, si se rescatara al individuo aislado y se le insertase dentro de una sociedad, sus facultades no desarrolladas podrían bien surgir. Pero cualquier característica que se desarrolle surgiría de su inherente potencial como ser humano y sería el resultado de las interacciones individuales que él experimente; dichas características no surgirían porque una colectividad llamada «sociedad» las definió para su existencia.

Estos tampoco cuestionaron la afirmación de que los grupos tenían una dinámica diferente a la de un hombre aislado. Después de todo, los intercambios intelectuales y económicos solo surgen en sociedad. No obstante, sí creían que estas diferencias podían explicarse desglosando la dinámica de un grupo en las complejas interacciones de los individuos que lo formaban. Por ejemplo, todo en una conversación podía desglosarse en declaraciones, lenguaje corporal y otras acciones de los participantes implicados; nada de la conversación requería más explicaciones.

Este enfoque metodológico sirvió para analizar incluso colectividades extremadamente complejas como «el Estado». Todo lo que el Estado hizo o fue puede ser reducido a acciones individuales. Tal como Mises explicó: «Es el verdugo, no el estado, quien materialmente ejecuta al criminal. Solo el significado atribuido al acto transforma la actuación del verdugo en acción estatal». Los individuos que miran al verdugo solo ven al Estado en acción porque dicha abstracción conocida como «el Estado» proporciona el contexto para su acción. Del mismo modo, la gente nunca ve o escucha realmente una conversación en grupo, todo lo que ven u oyen son individuos hablando y se etiqueta la suma de su intercambio como una «conversación en grupo».

El individualismo metodológico tuvo profundas implicaciones respecto a la teoría de la ingeniería social. Si las colectividades eran un «proceso mental» de los individuos en lugar de entidades concretas con una existencia independiente, entonces no tenía sentido afirmar que había reglas y características específicas que sí

aplicaban a las colectividades y no a los individuos. El individualismo metodológico eliminó a las colectividades del campo objetivo regido por principios científicos y las reintegró al ámbito subjetivo del juicio y la preferencia humana. En lugar de diseñar instituciones sociales, como los bancos, para que funcionen según principios científicos, los ingenieros sociales se vieron reducidos a la regulación de los individuos. Se dedicaron a planificar la forma en que los seres humanos expresarían sus preferencias en el futuro, un conocimiento que los individuos rara vez disponen.

Sin embargo, hay una pregunta que persiste: sin planificación, ¿cómo puede mejorar una sociedad? Parte de la respuesta se encuentra en el segundo concepto que se desarrolla a lo largo del trabajo de Hayek y Mises.

El orden espontáneo

Durante el siglo XVIII, teóricos como Adam Smith comenzaron a estudiar el impacto que las consecuencias involuntarias de la acción humana tenían en la sociedad. Estas eran las consecuencias colectivas resultadas de la persecución de los intereses individuales propios. Por ejemplo, si veinte personas caminasen la distancia más corta a través de un campo se establecería un camino agreste a través de él, sin embargo, la creación de dicho camino sería una consecuencia involuntaria del objetivo consciente e individual de cada persona: llegar rápidamente hacia el otro lado.

Smith llegó a creer que la sociedad y sus instituciones podían comprenderse mejor en referencia a dichas consecuencias involuntarias. Basta con pensar en el precio del pan de ayer; nadie estableció lo que cada uno estaba dispuesto a pagar por él. El precio era el resultado de factores tan impredecibles como cuán alto se valoraba el pan hace veinticuatro horas. La institución social de los precios, por lo tanto, se estableció espontáneamente y, además, se autocorregía; el precio fluctuaba espontánea y rápidamente para reflejar factores cambiantes, tal como la disponibilidad de pan. Y al ser estos cambios tan impredecibles,

solo podían tener una respuesta que se adecuaba correctamente: una de carácter espontáneo, no una planificada.

Ningún escritor contemporáneo ha explorado la idea de las instituciones sociales espontáneas y de autocorrección con mayor profundidad que Hayek. En su ensayo *Principios de un orden social liberal* abordó una objeción con la que se encontraba a menudo y escribió: «Mucha de la oposición al sistema de libertad bajo leyes generales surge de la incapacidad para concebir una coordinación efectiva de las actividades humanas sin una deliberada organización resultado de una inteligencia que manda» (estudios de filosofía, política y sociedad, 1960).

Para los holistas, el «orden» y la «eficiencia» eran conceptos que parecían estar unidos. Mises y Hayek coincidían con esto, pero utilizaban una definición diferente de «orden». Para los holistas, la palabra parecía evocar visiones casi militares de la sociedad que marchaba hombro a hombro hacia un objetivo en común; se plasmó en planes quinquenales que reducían el funcionamiento de la sociedad a ecuaciones matemáticas. Por el contrario, el orden que propugnaban Mises y Hayek era un orden espontáneo en el que los individuos perseguían sus propios intereses diversos sin la coordinación de una autoridad central.

¿Y cómo es ese orden? Un ejemplo clásico es la Bolsa de Nueva York, creada como un sitio donde se podía comprar y vender acciones de lunes a viernes de 9:30 a 16:00. Ninguna autoridad superior fijaba los precios, los límites de volumen, etc. Estos se establecieron por los bolsillos de quienes perseguían sus preferencias de una manera caótica, por ejemplo, un comerciante que solo procuraba satisfacer las preferencias de su cliente vociferó que estaba dispuesto a comprar las acciones de ABC a un precio determinado e, involuntariamente, la consecuencia de su acción fue establecer un precio global para dichas acciones.

El orden espontáneo puede parecerse al caos. En palabras de Hayek, es el tipo de orden «cuya justificación en la instancia particular puede no ser reconocible, y la cual a menudo pareciera ininteligible e irracional» («Individualismo: el verdadero y el falso» en *Individualismo y orden económico*, 1948). Irónicamente, esta semejanza con el caos puede indicar un aspecto que explica por qué el orden espontáneo es eficiente. Después de todo, las circunstancias cambiantes a las que responde este tipo de orden no

tienen un orden lógico o predecible. Tal como el área de operaciones de una bolsa de valores no puede funcionar según las reglas de etiqueta de la Srta. Manners, igualmente una sociedad dinámica requiere de instituciones con fluidez.

De hecho, la principal ventaja de un sistema de toma de decisiones descentralizado bien puede ser su capacidad para adaptarse constante y rápidamente a las circunstancias cambiantes. Mientras que la ingeniería social exige un futuro estable y un conocimiento divino del presente, el orden espontáneo reconoce y encarna la inevitabilidad del cambio y la insuficiencia del conocimiento humano.

Un individuo sabe todo lo que es posible saber sobre sus propias preferencias y actos futuros. Cuanto más te alejes del individuo, menos fiables resultarán los datos y menos perfectas resultarán las consecuencias de la toma de decisiones.

Una bifurcación desde un punto en común

En un sentido, tanto Hayek como Mises, basaron sus argumentos de la libertad individual en la ignorancia humana. En *Los fundamentos de la libertad* (1960), Hayek reconoce que la necesidad de la libertad «se basa principalmente en el reconocimiento de la inevitable ignorancia de todos nosotros con relación a muchos de los factores de los que depende el logro de nuestros objetivos y bienestar». Irónicamente, los constructivistas presentan el mismo argumento desde su postura: los seres humanos no son perfectos por naturaleza, por lo tanto, la sociedad debe ser planeada y diseñada. Desde un punto de común acuerdo, a saber, la insuficiencia del conocimiento humano, las dos partes llegan a conclusiones totalmente opuestas.

SECCIÓN II

LA APLICACIÓN DE LA TEORÍA A LOS PROBLEMAS

Una teoría es un núcleo conectado de ideas que se expresan como declaraciones o proposiciones. Las teorías, ya sean políticas, psicológicas, económicas, religiosas, estéticas o de otro tipo, nos confrontan constantemente y muchas veces se expresan en términos tan populares que no se llegan a reconocer como tales; pueden parecer simplemente un *statu quo*. Por ejemplo, un presentador de noticias de televisión puede comentar casualmente la necesidad de democracia en Afganistán; esté o no en lo cierto, está expresando una teoría política en la cual la democracia es superior al sistema tribal.

Casi todos los temas discutidos como noticias en los medios de comunicación no solo pueden expresarse como teorías, sino que también acarrean una enrevesada red de diversas cuestiones y preguntas bajo su capa superficial. Observemos el siguiente planteamiento: los adolescentes deben ser preservados de la adicción a la nicotina incrementando la edad de la compra de cigarros hasta los veinte años. Este planteamiento puede parecer nada más que el sentido común entremezclado con una preocupación por la salud de los niños, pero, prohibir la venta o incluso la publicidad de cigarros a los adolescentes implica tomar una postura sobre muchos otros temas, aunque sea implícitamente. Dichas cuestiones incluyen: ¿cuál es la edad de consentimiento?, ¿qué papel debe desempeñar el gobierno (si lo hay) en la prevención de la adicción, especialmente de forma anticipada?, ¿debería el gobierno o los padres ser los responsables del cuidado de la salud de los niños? Además, la prohibición de la publicidad de cigarros implicaría una mayor prohibición de la libertad de expresión en el ámbito comercial. Esto también presupondría la validación de estudios «científicos» muy cuestionados, algunos de los cuales afirman un vínculo de causa y efecto entre el tabaco y el cáncer. Lo dichos anteriores son solo algunas de las cuestiones que pueden estar bajo lo que parece ser una declaración inocua.

Descifrar las implicaciones de aquellas declaraciones que nos saturan puede ser una tarea desalentadora; es un trabajo duro traducir las declaraciones a su forma teórica para luego detectar qué preguntas se han dado por sentado. Asimismo, es un trabajo arriesgado puesto que un escepticismo similar debe aplicarse a todas las teorías, incluso a aquellas por las que más nos inclinamos. Para bien o para mal, siempre que se examina una teoría y se la compara con la realidad se corre el riesgo de estar equivocado. O tal vez en lo cierto.

Sin embargo, el proceso es necesario. Cuando se compara la teoría con los hechos y se aplican los resultados a las problemáticas los intereses políticos se ponen en marcha; esto nos indica cuán acertadamente un conjunto de ideas explica el mundo y nos permite saber si la teoría ayuda o dificulta la detección y resolución de problemas. Si una teoría se encuentra asentada en la realidad y naturaleza del hombre, entonces debería conducirnos en la dirección correcta; si no lo hace, entonces se debe poner un freno.

Desafortunadamente, las personas promedio reciben poca ayuda por parte de la corriente principal de la intelectualidad coetánea; los teóricos modernos se desentendieron en gran medida de las preocupaciones cotidianas de la gente común. Los científicos especializados se expresan en un lenguaje altamente técnico. Los economistas realizan modelos matemáticos para «probar» que la reducción de la deuda requiere más préstamos. Los políticos aprueban leyes sobre la longitud de las guías telefónicas que ni siquiera se molestan en leer. Los psicólogos elaboran meta-análisis, es decir, la integración de datos de otros estudios, y sacan conclusiones sin tratar nunca con personas reales. Los investigadores proponen proyectos basados en aquello que creen que recibirá financiación y exponen aquellos resultados que creen que aportarán aún más; luego, las leyes y políticas que afectan a las personas reales se basan en sus trabajos. No obstante, aquellos menos conectados con la realidad son los especialistas llamados filósofos.

La gente común está por su cuenta.

En lugar de atacar la Bastilla, hoy en día las masas deberían atacar las torres de marfil de las universidades. Se debería extirpar la teoría que está incrustada en el ámbito académico y devolverla a

las calles donde pertenece: codo con codo con la realidad, porque ahí es donde las injusticias ocurren, donde el mercado alimenta a la gente, donde aquellos que sufren buscan respuestas a por qué el mundo se está desmoronando. La teoría y los principios nunca fueron pensados para ser los juguetes de una clase elitista que desacredita a las masas considerándolas demasiado ignorantes como para entender sofisticados conceptos como la *justicia*, la *economía*, o incluso comprender su *interés propio*. La justicia, la economía y el bien público deben ser alimentados a través de la dicha comprensión elitista y luego ser repetida de forma entendible. Y, sin embargo, las elites ni siquiera saben cuál es el precio del pan.

De hecho, la persona promedio comprende perfectamente el concepto de justicia y del interés propio. El argumento de autoridad por parte de los expertos puede ser apropiado; un físico puede argumentar desde su conocimiento especializado sobre los aceleradores de partículas, sin embargo, en cuanto a conceptos como la justicia o en cuestiones como el sistema escolar público, no es más especialista que cualquier padre en los Estados Unidos. A diferencia de la física, la teoría moral y las cuestiones políticas no se basan en la educación o en datos inaccesibles para la persona promedio. No es necesario ser un científico espacial para entender que el asesinato está mal o que tus hijos son analfabetos. En primer lugar, la aplicación de la teoría a los problemas debe ser llevada a cabo por aquellas personas que los viven en carne propia y afrontan sus consecuencias.

Los artículos de esta sección llevan a cabo exactamente esto: aplicar la teoría a una serie de problemáticas.

La exoneración de la Revolución Industrial

El primer paso en la aplicación de la teoría a los problemas es a menudo deshacerse de las explicaciones existentes. En otras palabras, es necesario proporcionar una crítica de lo que actualmente es la perspectiva predominante de dicha cuestión. Esto es similar a quitar la maleza para volver a plantar.

Aunque se considera la Revolución Industrial como un acontecimiento o período histórico, también se ve como un "problema" puesto que la

interpretación predominante de hoy en día se utiliza abiertamente para desacreditar conceptos como el capitalismo o la industrialización basándose en su historial presuntamente miserable; no obstante, dicho historial demuestra todo lo contrario. De este modo, se da comienzo al desmontaje intelectual.

Un mito destructivo se fue envolviendo en torno al concepto de capitalismo «*laissez-faire*», sistema económico en el que se permite al libre mercado funcionar precisamente de manera libre. El mito se basa en que el capitalismo *laissez-faire* perjudica al sector más «vulnerable» de la sociedad; específicamente, dice perjudicar a las mujeres y niños al explotar cruelmente su labor. Pero, en realidad, es todo lo opuesto. El capitalismo *laissez-faire* ofrece a los vulnerables un elemento fundamental que necesitan para sobrevivir y avanzar: la posibilidad de elegir. La opción más liberadora que puede poseer un individuo es la capacidad de negociar su propio trabajo para así sustentarse a sí mismo en lugar de depender de alguien más para obtener la comida que entra en su boca.

Muchos historiadores han utilizado este mito del capitalismo destructivo como su premisa de entrada y han sido extremadamente duros en el análisis de uno de los fenómenos más liberadores de la historia occidental: la Revolución Industrial. Esta hostilidad se manifiesta a pesar de la evidencia masiva del impacto beneficioso de la Revolución Industrial en el mundo. Desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX, el conocimiento humano y la eficiencia se dispararon junto con el avance de la tecnología, la ciencia, la industria, la medicina, el transporte, el comercio e innovaciones que cambiaron la vida de muchas personas, como la ropa de algodón barata. Se estima que, en el transcurso de dos siglos, el ingreso per cápita mundial se multiplicó por diez y la población por seis. El economista Robert Emerson Lucas Jr., ganador del Premio Nobel, declaró: «Por primera vez en la historia, el nivel de vida de las masas de gente común ha comenzado a experimentar un crecimiento sostenido... Nada remotamente parecido a este comportamiento económico ha ocurrido antes».

Este dramático avance se logró sin la participación de la ingeniería social, de un control centralizado o de una declaración de guerra; surgió al permitir que la creatividad humana y el

interés propio corrieran libres en un glorioso galope. No es de extrañar que los principales críticos de la Revolución Industrial sean también grandes defensores de la planificación central, es decir, los socialistas. La Revolución Industrial demuestra que están equivocados y se sienta en medio de la historia como un elefante reprendido.

No cabe duda de que se cometieron abusos durante la Revolución Industrial y que no deberían ignorarse. Algunos pueden atribuirse a los intentos del gobierno de aprovecharse de la energía y los beneficios del mercado. Otros abusos ocurrieron simplemente porque cada sociedad y acuerdo económico incluye ciertas personas inhumanas o amorales que actúan de forma errónea, especialmente para obtener beneficios; esto no es una crítica a la Revolución Industrial sino a la naturaleza humana. Otra razón que justifica los abusos o, al menos las desafortunadas circunstancias sociales, es el hecho de que los avances económicos superaron con creces los cambios en las actitudes victorianas de la época. En el siglo XVIII, las mujeres y los niños eran considerados ciudadanos de segunda clase y, a veces, incluso bienes. De nuevo, esto no es culpa de la Revolución Industrial. De hecho, la revolución económica fue en gran parte responsable de forzar a la cultura y la ley a cambiar drásticamente para así facilitar el avance de los derechos de la mujer a finales del siglo XIX. Cuando las mujeres dejaron el campo en busca de empleo y educación se convirtieron en una fuerza social que no podía ser negada.

Lamentablemente, la conexión saludable entre el capitalismo *laissez-faire* y las mejoras sociales en cuanto a los derechos de la mujer no solo se perdieron, sino que se han negado categóricamente. Durante la última parte del siglo XX, las feministas, que eran en gran parte socialistas en cuanto a ideología, lucharon para revertir el motor que contribuyó en gran medida a la igualdad de condición de las mujeres; en lugar de defender el libre mercado, lograron que el privilegio de la mujer se introdujera en él a través de leyes como la acción afirmativa. Lo hicieron en nombre de la igualdad.

Una parte significativa de este proceso fue la demonización del capitalismo *laissez-faire* como una herramienta de opresión que al perecer debía ser mitigada por las leyes, demandas y regulaciones laborales. La Revolución Industrial se convirtió en una víctima

intelectual de dicha demonización. En libros y películas, conferencias y cursos universitarios, la Revolución Industrial se ha retratado como el «Gran Satán» en lo que respecta al bienestar de las mujeres y los niños. La representación se basa en la tergiversación de los hechos y en una ideología defectuosa.

Los hechos tergiversados sobre los niños

Cuando se menciona a los niños y a la Revolución Industrial en una misma frase se evocan mentalmente imágenes espantosas: un niño de cinco años bajando por una cuerda en una mina de carbón; niños esqueléticos trabajando en fábricas textiles insegura; el Oliver Twist de Dickens enseñando su cuenco de madera mientras pide otra cucharada de gachas. Estas imágenes se utilizan para condenar al libre mercado y a la Revolución Industrial; a veces se utilizan también para elogiar a los políticos humanitarios que aprobaron las leyes del trabajo infantil para acabar con esta crueldad. Este análisis, aunque sea profundamente defectuoso, se basa firmemente en el horror comprensible que la gente decente siente ante la explotación de cualquier niño.

Lo único que este análisis pasa por alto es una distinción clave. A principios del siglo XIX, Gran Bretaña tenía dos formas de trabajo infantil: los niños libres y los niños de las parroquias, o pobres, que estaban bajo la protección del gobierno. Los historiadores J.L. y Barbara Hammond, cuyo trabajo sobre la Revolución Industrial británica y el trabajo infantil se considera definitivo, reconocieron dicha distinción. El economista del libre mercado Lawrence W. Reed, en su ensayo *El trabajo infantil y la Revolución Industrial británica* (*Child Labor and the British Industrial Revolution*), subrayó la importancia de esta distinción y escribió: «Los niños que trabajaban libremente vivían con sus padres o tutores y lo hacían durante el día con un salario acorde a los adultos. Pero los padres a menudo se negaban a enviar a sus hijos a situaciones de trabajo insólitamente duras o peligrosas». Reed señala: «Los propietarios de las fábricas privadas no podían someter mediante la fuerza a los niños que trabajaban "libremente"; no podían obligarlos a trabajar en condiciones que sus padres consideraran inaceptables».

Por el contrario, los niños de las parroquias estaban bajo la autoridad directa de los funcionarios gubernamentales. Los hospicios parroquiales habían existido durante siglos, pero la empatía por los desfavorecidos había disminuido considerablemente por el hecho de que los impuestos para el subsidio de los pobres en 1832 eran cinco veces más altos que en 1760. (El libro *La idea de la pobreza* de Gertrude Himmelfarb describe este cambio de actitud hacia los pobres; de la compasión a la condena). De esta manera, en 1832, en parte a instancia de los productores hambrientos de trabajo, la Comisión Real de las Leyes de Pobres (*Royal Poor Law Commission*) comenzó una investigación acerca de «el ejercicio práctico de las leyes para el alivio de la indigencia contra los pobres». Su informe dividía a los pobres en dos categorías básicas: los indigentes perezosos que recibían ayuda del gobierno y los diligentes y pobres trabajadores que se sustentaban a sí mismos. El resultado fue la Ley de Pobres de 1834 (*The Poor Law Amendment Act 1834),* a la que el estadista Benjamin Disraeli se refería con el anuncio: «La pobreza es un crimen».

Esta ley sustituyó la ayuda externa, es decir, los subsidios y donaciones, por viviendas pobres en las que estos niños eran prácticamente encarcelados; impusieron condiciones deliberadamente duras para desalentar a la gente a solicitar la entrada. Casi todas las parroquias de Gran Bretaña tenían una «reserva» de niños abandonados de los hospicios que prácticamente se compraban y vendían a las fábricas; ellos experimentaron los horrores más profundos del trabajo infantil.

Hay que contemplar la miserable situación de los «hurgadores» en las fábricas textiles. Generalmente, los hurgadores eran niños pequeños, de aproximadamente seis años, que rescataban el algodón suelto que quedaba debajo de las maquinarias. Debido a que las máquinas estaban en funcionamiento, el trabajo era peligroso y las lesiones atroces eran frecuentes. El gobierno no vaciló en enviar a los niños de las parroquias a trabajar bajo dichas maquinarias y esto favoreció a aquellos empresarios dispuestos a utilizar al Estado para forzar el trabajo infantil; la mayoría de estos niños no tenían otra alternativa más que morir de hambre o caer en la delincuencia.

No es una coincidencia que la primera novela industrial publicada en Gran Bretaña haya sido *Michael Armstrong: el chico de*

la fábrica (*Michael Armstrong: Factory Boy*) de Frances Trollope; Michael era un aprendiz de una organización para niños pobres. No obstante, tampoco es una coincidencia que Oliver Twist no haya sido abusado por sus padres ni por un tendero, sino por los brutales funcionarios del hospicio; Fagin era en comparación un liberal de gran corazón. No hay que olvidar que, a la edad de doce años y con su familia en la cárcel de deudores, el propio Dickens era un niño pobre que trabajaba como esclavo en una fábrica. Reed observa que «la primera ley en Gran Bretaña que se aplicó a los niños de las fábricas fue aprobada para proteger a estos aprendices de la parroquia, no a los niños de que trabajaban "libremente"»; la ley fue explícita en este sentido.

Por tanto, al abogar por la regulación del trabajo infantil, los reformadores sociales pidieron al gobierno que remedie los abusos de los que en gran medida era responsable. Una vez más, el gobierno era una enfermedad disfrazada de su propia cura.

La engañosa ideología sobre las mujeres

La presentación defectuosa de los hechos relacionados con el trabajo infantil y la Revolución Industrial es paralela a la ideología desacertada con la que se analiza la condición de la mujer. Podría decirse que fueron sobre todo las mujeres quienes se beneficiaron económicamente a raíz de la Revolución Industrial. Esto se debió en gran parte a su baja posición económica en los tiempos previos a la Revolución; simplemente tenían más que ganar que los hombres.

Las mujeres se desplazaban del campo a las ciudades para encontrar trabajo y lo hacían por diversas razones. El gobierno y la ley nuevamente desempeñaron un papel clave. Por ejemplo, varias leyes de cercamiento (*Enclosure Acts*) restringían la cantidad de tierra a la que los trabajadores pobres tenían acceso para cultivar y criar animales; en resumen, estas leyes los privaban de alternativas económicas. La innumerable cantidad de trabajadores pobres que arribaban a las ciudades se veían obligados a competir entre sí por los puestos de trabajo; las leyes también redujeron los salarios de los trabajos de baja categoría y de la mano de obra. Sin embargo, la gente continuaba emigrando hacia las ciudades porque

consideraban que un trabajo de baja categoría era su mejor alternativa.

Sin duda, algunas mujeres decidieron dejar la vida rural simplemente por la independencia y las oportunidades que ofrecía la ciudad en comparación. Algunas escaparon de matrimonios y familias violentas o de un estilo de vida lamentable. Las condiciones de vida y de trabajo en las ciudades igualmente podían ser terribles. Muchas mujeres recurrieron a la prostitución; incluso las que tenían un trabajo fijo se veían obligadas a prostituirse para complementar sus miserables salarios.

Aun así, por muy terribles que hayan sido las condiciones, no hay que ignorar un hecho fundamental: las mujeres eligieron ir a las ciudades y permanecer allí. En la medida en que la elección haya sido forzada, el dedo debe apuntar al gobierno y no al libre mercado. No obstante, las propias mujeres creían que huir hacia las fábricas era su mejor alternativa. De lo contrario, no hubiesen hecho semejante viaje ni se hubiesen quedado. Decir que la Revolución Industrial perjudicó a las mujeres es ignorar la evidente preferencia que ellas mismas expresaron, es ignorar la voz de sus elecciones.

Se considera a una gran parte de la historia del género y del feminismo un intento de ignorar las voces de las mujeres de hoy en día y las decisiones que tomaron. Mejor dicho, los historiadores feministas tratan de ignorar las voces de aquellas mujeres que no expresan las realidades que apoyan sus fundamentos ideológicos. Un método común para marginar las elecciones poco convenientes de las mujeres y, al mismo tiempo, no aparentar hacerlo, es reinterpretar la realidad que rodeaba dichas elecciones. Entonces, esta reinterpretación puede utilizarse para demostrar que las elecciones no se hicieron a partir de actos libres, sino que en realidad fueron actos coercitivos.

La reinterpretación histórica de los hechos puede ser un proceso válido y valioso. Por ejemplo, la comprensión histórica sería muy enriquecida al evaluar el impacto de las leyes de cercamiento sobre la huida de las mujeres hacia las fábricas. ¿Cuántas huyeron simplemente porque el gobierno negó la opción de acceder a las tierras que antes eran comunes y a través de las cuales podrían sustentarse?

Sin embargo, en cuanto a las historias feministas el tipo de reinterpretación es diferente: se basa en la ideología más que en los hechos.

Una obra clave para comprender su análisis histórico es el libro de Friedrich Engels, muy citado e inmensamente influyente: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Engels creía que la opresión de las mujeres surgía de la familia nuclear, aun así, descartó la idea de que todas las formas de familia habían sometido a las mujeres a lo largo de la historia. En cambio, culpó al capitalismo de destruir el prestigio con el que las mujeres habían contado alguna vez en el orden familiar. Engels escribió:

> Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la filosofía del siglo XVIII es la opinión de que en el origen de la sociedad la mujer fue la esclava del hombre. Entre todos los salvajes y en todas las tribus que se encuentran en los estadios inferior, medio y, en parte, hasta superior de la barbarie, la mujer no sólo es libre, sino que está muy considerada.

De este modo, la época previa a la Revolución Industrial fue idealizada como un período en el que las mujeres se empoderaron. Por el contrario, Engels afirmó que la industrialización causó una separación entre el hogar y el trabajo productivo a través de la cual se desarrolló una inequidad conocida como la familia nuclear. El trabajo de la mujer se subordinó al del hombre, de hecho, el propósito de su trabajo era librar aquel referente al hombre a través de la satisfacción de las necesidades masculinas. Esto, a su vez, permitió a los hombres alimentar la máquina capitalista como trabajadores explotados. Presumiblemente, los innegables avances para las mujeres introducidos por la Revolución Industrial, incluyendo la impresionante prolongación de la vida útil, fueron adquiridos a un costo demasiado alto.

Conclusión

La Revolución Industrial ha sido difamada, ya sea por la tergiversación (o ignorancia) de los hechos o a la imposición de la ideología. La Revolución Industrial debería presentar una demanda por difamación contra la historia; o, más bien, debería

exigir una disculpa a la mayoría de los historiadores. Sin ignorar las injusticias que inevitablemente ocurren durante cualquier período, la Revolución Industrial estableció la libertad y la prosperidad a la que la gente de hoy se ha acostumbrado tanto que hasta llega a despreciar su origen. De igual modo, un aplauso también sería apropiado.

Los sindicatos modernos versus los derechos de los trabajadores

Los sindicatos modernos se ven generalmente como los protectores de la clase trabajadora, pero, en realidad usurpan sus derechos. El sindicato moderno es una institución poco comprendida que surgió durante los años presidenciales de Franklin D. Roosevelt como una coalición entre los grandes negocios, gran labor y el gobierno. Hubo tensiones dentro de la coalición, sin duda, pero cada parte se benefició de los privilegios legales otorgados a ciertos trabajadores y también a expensas de otros. La principal víctima del sindicato moderno fue y es el trabajador promedio cuyo derecho a negociar su propia mano de obra bajo sus condiciones fue usurpado.

Hablo como miembro del lumpenconsumeriat. «Lumpen» es el plural de la palabra alemana «lump», que significa «galopín». En la teoría marxista, el término «lumpemproletariado» se hizo famoso, o tal vez infame, y originalmente se refería al estrato más bajo de la sociedad. Hoy en día, dicho término se ha diluido por el uso cotidiano y suele referirse a «las masas sucias». Es ambigua la categorización mediante la cual las personas entran en este estrato y aun así transmite ese sentido de que sus miembros son la clase marginada e inferior de la sociedad; se asemeja a la utilización del término «basura blanca» pero sin ser específicamente racista.

Me enorgullece ser una versión moderna del lumpemproletariado: el «lumpenconsumeriat». Me enorgullece estar en la categoría de las «masas limpias» de consumidores cotidianos que se duchan antes de salir al mundo a gastar el dinero que tanto les cuesta ganar en comida, gas, calefacción, refugio y atención médica. El «lumpenconsumeriat» está formado por la clase trabajadora, que es una clase económicamente inferior debido a las acciones de enriquecimiento del gobierno, a los individuos que sorben del abrevadero de impuestos y a los llamados «capitalistas» que se ganan la vida a costa de los privilegios del gobierno en lugar del libre mercado.

Los políticos que juran ante la Biblia y la Constitución proteger nuestros intereses nos mienten por cuestiones políticas. Les interesa que creamos que la economía está pasando por un pequeño bache, pero que por lo demás es una maravilla; para ellos, estoy segura de que lo es. Estoy segura asimismo de que a sus hijos no les falta atención médica, la mejor comida, zapatos nuevos... Esta gente le dice al lumpenconsumeriat: no

presten atención a lo que se encuentra detrás de la cortina, así no entenderán que la inflación de la moneda estadounidense ha hecho que cada dólar que poseen valga solo una fracción en comparación con hace unos años.

No escuchen más mentiras. Crean en aquello que ven en los supermercados, gasolineras y cualquier otro lugar donde compren lo que necesita su familia. Una de las mayores mentiras que nos dicen es que el sindicato moderno es una expresión de los derechos de los trabajadores.

La actual recesión económica apunta con una luz brillante y cruda a los sindicatos del sector público debido a la carga insostenible que sus salarios, pensiones y otros beneficios que recaen sobre los contribuyentes. La mayoría de los comentaristas distinguen los sindicatos del sector público de los del sector privado como si ambos fueran fundamental o, al menos, sustancialmente diferentes. Pero el gran interés y la historia de estos dos tipos de asociaciones son muy similares. Ambas son expresiones de lo que podría llamarse «el sindicato moderno», que llegó a dominar el movimiento obrero estadounidense a través de la legislación del *New Deal* en 1930.

Sin embargo, deben reconocerse las distinciones existentes entre estas asociaciones. No cabe duda de que la financiación tributaria de los sindicatos del sector público supone importantes diferencias en comparación con sus homólogos del sector privado. Por un lado, los sindicatos del sector privado negocian en un contexto de dinero limitado; si exigen demasiado, la empresa no puede competir con sus rivales y los miembros del sindicato podrían acabar en el paro. Por el contrario, los sindicatos del sector público no tienen un límite claro del dinero disponible y el gobierno no tiene ningún rival. Así pues, los sindicatos del sector público reciben una mayor compensación en todos los aspectos, incluyendo la seguridad laboral. No es de extrañar que sigan alzando sus voces para aumentar los impuestos con los que el gobierno mantiene sus salarios y beneficios.

En contraste, la reducción de los salarios y beneficios del sector público se ha convertido hoy en una causa popular. Esto se debe en gran medida a que los trabajadores del sector privado (incluso los sindicalizados) ganan considerablemente menos que los empleados del gobierno y se les cobra a su vez un elevado impuesto para mantener a estos últimos. En diciembre de 2009, la

Oficina de Estadísticas Laborales de los Estados Unidos informó que los empleados del gobierno, a nivel estatal y local, cobraban un promedio de 39,60 USD por hora (incluyendo beneficios), mientras que los trabajadores privados ganaban 27,42 USD; más de un 30 % menos. Asimismo, comunicaron que los trabajadores del sector privado tienen un 20 % de posibilidades de perder su trabajo en cualquier año, mientras que los trabajadores del sector público tienen un 6 % de posibilidades.

Aunque la reducción del costo de los sindicatos del sector público es una causa cada vez más popular, la reducción del poder de los sindicatos en cuanto a las «negociaciones» no lo es. Por ejemplo, los «derechos» de negociación colectiva siguen teniendo el apoyo general de la población y esto se debe al menos a dos razones: en primer lugar, todos los sindicatos modernos, ya sean privados o públicos, se benefician de los privilegios legales como la negociación colectiva y la certificación gubernamental que concede un monopolio de negociación virtual a sindicatos específicos dentro de industrias o empresas concretas. En segundo lugar, estas prerrogativas son consideradas en general como «derechos de los trabajadores» y deben apreciarse de la misma manera que los derechos constitucionales.

Pero, ¿es preciso comparar los poderes sindicales como la negociación colectiva con los derechos humanos o incluso con los derechos de los trabajadores? ¿Es correcto considerar que los sindicatos del sector público y del sector privado son distintos y no fundamentalmente iguales? Las respuestas se encuentran en la historia.

¿Qué es un sindicato?

Primero, es importante definir estas «asociaciones».

En un contexto de libre mercado, un sindicato no es más que un organismo colectivo a través del cual los trabajadores protegen los intereses comunes y obtienen ventajas colectivas mediante la negociación o alguna otra forma de persuasión, como boicots o huelgas pacíficas. Cada trabajador cede su derecho de negociar a un organismo colectivo de la misma manera que podría ceder un poder notarial limitado en una demanda colectiva; no se obliga a

nadie a unirse o a pagar alguna contribución. Así, el sindicato es una expresión colectiva del derecho individual a la libre asociación y de cada individuo a contratar su propia labor. En el otro lado de la ecuación, los empleadores siguen siendo libres de negarse a negociar y a contratar trabajadores de reemplazo.

Muchos considerarían que la definición anterior respecto a dichas asociaciones no es realista. En su artículo *El mito de la asociación voluntaria (The Myth of the Voluntary Union)*, el economista Thomas DiLorenzo argumenta que aquellos que creen que las asociaciones pueden ser voluntarias están cayendo en una «trampa fácil desconectada de cualquier realidad e historia». Insiste en que «la violencia ejercida en contra de la competencia siempre ha sido una característica inherente al sindicalismo, incluso aparte de la "violencia" de los privilegios legislativos impuestos por el Estado de los que gozan los sindicatos». (Énfasis añadido). DiLorenzo señala específicamente al poder legal de la negociación colectiva y al historial de huelgas brutales como prueba de la violencia inherente de los sindicatos; sin embargo, esto no está claro.

La evolución política

¿Podrían existir sindicatos sin privilegios legales?, ¿podrían funcionar en una sociedad en la que las relaciones laborales no fueran una exigencia, donde no hubiera restricciones para el trabajo autónomo o la industria doméstica? En resumen, ¿son posibles los sindicatos de libre mercado? De nuevo, la respuesta se encuentra en la historia y la respuesta es sí.

El paradigma actual de los sindicatos modernos radica en la presidencia de Franklin Delano Roosevelt; fueron creados a través de la legislación del *New Deal*, especialmente la Ley de Wagner (*Wagner Act*) que estableció el derecho legal de los trabajadores de una industria o empresa a la sindicalización si la mayoría de ellos votaba a favor. Todo el proceso es un ataque al libre mercado y a los derechos de los trabajadores. Por ejemplo, un sindicato moderno recibe una certificación del gobierno para poder participar en una negociación colectiva. En otras palabras, el gobierno autoriza a un sindicato a ser el único representante de un

conjunto de trabajadores y exige legalmente al empleador dar a ese sindicato monopólico un asiento en la mesa de negociaciones. Este monopolio impide que otros grupos o individuos dentro de la empresa negocien sus contratos en sus propios términos. En muchos casos, las personas pueden optar por no afiliarse a un sindicato específico en el lugar de trabajo, sin embargo, siguen estando vinculados por los contratos sindicales y se les exige pagar las cuotas del sindicato. De este modo, el sindicato moderno representa una transferencia forzada de autoridad por parte de los trabajadores individuales a un colectivo. Conforme a los sindicatos modernos, los trabajadores individuales son incapaces de negociar por sí mismos.

Esta es una perspectiva diferente en comparación con la que se suele presentar sobre los sindicatos modernos y los derechos de los trabajadores. El sistema escolar público, controlado por el sindicato más fuerte de los Estados Unidos, demuestra que el *New Deal* ha transferido el poder político de los negocios al trabajo. Y, sin duda, algo de eso sucedió; la transferencia de poder político fue mucho más compleja y gran parte de lo que se transfirió fueron los derechos de los trabajadores individuales a los grandes negocios y grandes labores.

La Ley Wagner y los grandes negocios

El teórico libertario Kevin A. Carson en su principal estudio *Lucha laboral: un modelo de libre mercado* argumenta que la Ley Wagner se diseñó para centralizar, burocratizar y dominar a los sindicatos que entonces operaban en gran parte de manera de libre mercado. Esto se hizo para crear ventajas para las grandes empresas, ya que no eran ajenas a los privilegios y subsidios. Por eso, algunos de los más vigorosos defensores del sindicato moderno y del *New Deal* eran líderes de la industria, como Gerard Swope, presidente de General Electric. La venta para ellos estaba clara. Al especificar quién podía negociar los términos y cómo podían ocurrir las huelgas, la Ley Wagner eliminó la táctica más poderosa del movimiento obrero. Carson señala: «El propósito principal de Wagner, al hacer de la huelga convencional el método normal de resolver los conflictos laborales, era crear estabilidad y

previsibilidad en el lugar de trabajo entre las huelgas, y así asegurar el control de producción por parte de la dirección». (Énfasis en el original).

Además, la certificación creó monopolios laborales que eliminaron la necesidad de que las empresas negociaran contratos con múltiples grupos o individuos dentro de la misma empresa. Estas empresas también se beneficiaron del papel de los sindicatos como agentes de aplicación de la ley que vigilaban a sus propios miembros para los que los trabajadores cumplieran los contratos que ellos mismos no habían negociado. El sindicato moderno evitaba las huelgas masivas; castigaba los boicots, la ralentización del trabajo y otras tácticas laborales que habían demostrado ser populares y eficaces contra las empresas en el pasado.

Los defensores del sindicato moderno dentro del movimiento laboral eran muy conscientes de los beneficios que ofrecían a las grandes empresas. El anarcosindicalista Sam Dolgoff escribió en *Ética y sindicalismo estadounidense* (*Ethics and American Unionism*, 1958) sobre John Lewis, presidente de United Mine Workers of America (UMWA) de 1920 a 1960:

> En 1937, Lewis aseguró a los trabajadores que «un contrato del Congreso de Organizaciones Industriales (CIO) es adecuado para protegerse contra cualquier tipo de huelga». Las empresas aceptaron el «sindicalismo industrial» porque las industrias de producción en masa prefieren negociar con un sindicato internacional fuerte, capaz de dominar a los locales y de evitar que interrumpan la producción. [Énfasis añadido].

Delgoff describió el impacto de la Ley Wagner sobre la UMWA. La asociación había sido una federación de trabajadores de base que funcionaba bajo su sindicato principal, la Federación Nacional de Trabajadores Mineros. Por su constitución, «la UMWA consistía en Logias (locales) y distritos que defendían atentamente su independencia del dominio de la Oficina Nacional. Su insistencia en la autonomía y la unidad a través de la federación (acuerdo libre) estaba en consonancia con las mejores tradiciones libertarias del Movimiento Obrero Americano, cuando Lewis se convirtió en presidente en 1919, se eliminó la estructura federalista de la unión, erradicó la autonomía y la autodeterminación de los locales, centralizó y tomó el control completo de la unión». En resumen,

Lewis centralizó el sindicato bajo su control y destruyó su naturaleza de origen. La Ley Wagner le permitió completar la centralización.

De este modo, el sindicato moderno era un acuerdo de ventaja compartida entre la gran labor y el gran negocio. Esto no significa que la relación entre las empresas y los sindicatos fuera necesariamente cordial, pero era conveniente. Entre los desfavorecidos estaban los pequeños empresarios, los trabajadores autónomos o no sindicalizados y el propio movimiento sindical de base más amplio.

La muerte de los movimientos sindicales de base

La Norteamérica del siglo XIX fue el apogeo del movimiento sindical de base. Impulsado por una afluencia masiva de trabajadores inmigrantes y el rápido desarrollo de la industria, surgió un sistema de organizaciones sindicales vigorosas y variadas para atender las necesidades específicas de los trabajadores que iban mucho más allá de un salario decente: las organizaciones sindicales a menudo actuaban como sistemas de apoyo social y cultural.

La organización sindical más relevante del siglo XIX fue la de los Caballeros del Trabajo, fundada en 1869. En 1980 los miembros llegaron a 28 000 y alcanzaron un máximo de casi 700 000 miembros en 1886. La principal demanda de los Caballeros era una jornada de ocho horas, pero también hacían hincapié sobre temas como el fin del trabajo de los convictos y el trabajo infantil. Los Caballeros enfatizaron proyectos diseñados para empoderar a sus miembros, tanto económica como socialmente, y para proporcionar seguridad a las familias. A través de sus capítulos locales, los Caballeros establecieron cooperativas de productores propiedad de los trabajadores; lanzaron campañas de educación pública para concienciar y despertar la sensibilidad por las cuestiones laborales; organizaron redes de apoyo social para asegurare contra las lesiones o la mala salud de sus miembros. De hecho, muchas organizaciones o sindicatos comenzaron como «asociaciones benéficas» destinadas a cuidar de las familias de los miembros fallecidos o incapacitados.

En su artículo *Tendencias revolucionarias en el trabajo estadounidense – Parte 1 (Revolutionary Tendencies in American Labor – Part 1)*, Dolgoff explicó que el movimiento obrero

> creó una red de instituciones corporativas de todo tipo: escuelas, campamentos de verano para niños y adultos, residencias para ancianos, centros de salud y culturales, planes de seguros, educación técnica, vivienda, asociaciones de crédito, etc. El propio pueblo proporcionó todos estos y muchos otros servicios esenciales mucho antes de que el gobierno monopolizara los servicios sociales, desperdiciando incontables miles de millones en un aparato burocrático parasitario de alto nivel; mucho antes de que el movimiento obrero se corrompiese por el sindicalismo «empresarial».

A pesar de que los Caballeros del Trabajo empleaban tácticas de presión como el boicot y el apoyo de políticos amigos, por lo general no hacían hincapié en las huelgas. De hecho, Terence V. Powderly, que lideró a los Caballeros durante su ascenso (1879-1893), se opuso a las huelgas porque creía que causaban violencia y fomentaba los conflictos; en cambio, favoreció la negociación pacífica. Algunos líderes locales dentro de los Caballeros no estaban de acuerdo y flexibilizaron su autonomía persiguiendo huelgas locales. El conflicto interno por las huelgas contribuyó a la decadencia final de los Caballeros.

Las organizaciones sindicales del movimiento libertario del siglo XIX adoptaron el mismo enfoque que Powderly, es decir, usaron el apoyo mutuo, la persuasión y la educación como herramientas de reforma laboral.

Tal vez la más destacada de estas organizaciones fue la New England Labor Reform League (NELRL), fundada en Boston en 1869. Entre sus miembros se encontraban los conocidos individualistas radicales Josiah Warren, William B. Greene y Benjamin Tucker. *The Word*, de Ezra Heywood, sirvió como dibulgación de la NELRL. La «Declaración de Sentimientos» declaró que los objetivos de la NELRL eran «contratos libres, dinero libre, libres mercados, libre tránsito y tierra libre mediante la discusión, la petición, la protesta y la votación para establecer

estos artículos de fe como una necesidad y derecho común, nos beneficiamos de las ventajas del esfuerzo colectivo.

Un ejemplo de actividad de la NELRL ilustra la manera amplia en que la organización definió la actividad laboral. Junto con su esposa Angela, Heywood fundó la Co-Operative Publishing Company de la cual se publicaron folletos, incluyendo algunos sobre el control de la natalidad. La NELRL creía que las trabajadoras eran víctimas de la pobreza creada por los niños que nacían de forma no planificada; por lo tanto, el control de la natalidad entraba en el ámbito de la reforma laboral. Enviaron «*Lady Agents*» para recorrer las fábricas y otros lugares de la clase trabajadora de Nueva Inglaterra. Una vez encontraron público, las *Lady Agents* hablaron sobre temas que fusionaban la reforma laboral con la planificación familiar, mientras ofrecían a la venta los folletos de le empresa.

El movimiento obrero comienza a amenazar al gobierno

Con redes efectivas y estrategias diversas, aumentó en poder un amplio movimiento sindical de base y a su vez aumentó su amenaza a los intereses arraigados. La amenaza se hizo evidente en 1877 y 1894 con dos huelgas masivas que involucraron violencia en ambos lados. La Gran Huelga del Ferrocarril de 1877 comenzó en Virginia Occidental debido a un recorte en los salarios, duró 45 días y fue finalmente derrocada por las tropas federales que fueron de ciudad en ciudad para sofocar las huelgas de solidaridad de los trabajadores industriales que se habían unido a ella. Una vez más, por un recorte de los salarios, se produjo la huelga de Pullman de 1894 comenzó en Pullman, Illinois y se extendió por todo el país provocando huelgas de solidaridad y finalmente involucró a unos 250 000 trabajadores en 27 estados. Posteriormente, el presidente Grover Cleveland envió mariscales estadounidenses y unos 12 000 efectivos militares para poner fin a las huelgas.

A principios del siglo XX el movimiento obrero también se había convertido en una amenaza política para el status quo, en particular para los Trabajadores Industriales del Mundo (IWW o los Wobblies). Los Wobblies, fundados en 1905, tenían importantes

líderes, pero enfatizaban la organización de las bases. Sin embargo, a diferencia de los Caballeros del Trabajo, la IWW acogió con entusiasmo las huelgas; de hecho, inicialmente se opuso a la firma de todos los contratos de trabajo expresamente porque debilitaban el poder de huelga a voluntad.

La IWW, con una gran cantidad de miembros inmigrantes y principios explícitamente socialistas, se convirtió en una voz poderosa contra la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial. De este modo, la IWW se convirtió en un objetivo principal para el Ministerio de Justicia. En septiembre de 1917, se allanaron 48 salas de reunión de la IWW y se arrestaron a 165 líderes bajo la nueva Ley de Espionaje; un año después 101 de ellos fueron a juicio. Todos ellos fueron condenados y recibieron penas de prisión de hasta 20 años. La represión del gobierno supuso la destrucción de forma efectiva de la IWW.

Tanto el gobierno como las grandes empresas habían aprendido una lección: un movimiento obrero incontrolado era impredecible, políticamente peligroso y malo para el comercio. Esta fue una visión particularmente importante a principios de lo años 30, cuando Roosevelt se hizo con el poder durante la crisis de la Gran Depresión.

En 1929 el mercado de valores se derrumbó y la gente entro en pánico, causando carreras y quiebras masivas de los bancos. El desempleo aumentó hasta el 25 por ciento mientras que los ingresos personales, de los que aún estaban trabajando, disminuyeron. Las grandes ciudades se vieron duramente golpeadas, especialmente aquellas que dependía de las industrias pesadas. Las zonas rurales quedaron devastadas por la caída de los precios de las cosechas y una grave sequía que convirtió las tierras de cultivo en polvo. Cientos de miles de personas fueron expulsadas de sus hogares en busca de cualquier tipo de trabajo; otras se fueron debido a los embargos de los bancos.

Un ejército masivo y migratorio de desempleados es una solución para la revuelta política. Así, Roosevelt ofreció a los trabajadores estadounidenses una serie de programas económicos entrelazados conocido como *New Deal* que se implementaron entre 1933 y 1936. A través de ellos la regulación del gobierno federal de todos los sectores del comercio se incrementó radicalmente; su propósito era crear estabilidad, especialmente en el ámbito laboral.

En este contexto nació el sindicato moderno, o el gran trabajo, que surgió del miedo del gobierno a los trastornos laborales y del deseo de estabilidad de las grandes empresas. A la élite empresarial puede que no le gustaran todos los aspectos de las políticas del *New Deal*, pero durante mucho tiempo favoreció el enfoque general de Roosevelt sobre las relaciones laborales.

Conclusión

¿Qué se creó exactamente con el sindicato moderno y qué se perdió?

En una unión voluntaria, los miembros individuales ceden voluntariamente sus derechos de negociación a un representante colectivo, quedan libres tanto de irse en cualquier momento como de negociar por sí mismos. El proceso opuesto se produce en los sindicatos modernos. Algunos miembros pueden afiliarse libremente, pero no pueden negociar después por sí mismos si no están de acuerdo con el sindicato. A otros miembros se les puede exigir que se afilien como condición para trabajar en una industria específica o en una empresa sindicalizada. Así pues, el sindicato moderno despoja a los trabajadores individuales de su derecho fundamental de libre asociación y del derecho a contratar su propia mano de obra. El sindicato moderno, ya sea del sector público o del privado, es la antítesis de los derechos de los trabajadores. Lo que se perdió en el proceso fue el individuo.

La Inmoralidad de la Educación Pública

Un pilar del gobierno represivo es el sistema de educación pública a través del cual se puede inculcar las ideas y actitudes "correctas" a los niños. El propósito de las escuelas públicas no es tanto educar a los niños para que se conviertan en buenos individuos, es decir, en personas independientes, sino entrenarlos para que produzcan buenos individuos. Después de todo, los individuos con capacidad de pensamiento crítico son más propensos a cuestionar la autoridad. El crítico social Albert Jay Nock señaló: «La educación lleva a una persona a pedir mucho más de la vida y genera insatisfacción con las recompensas que la vida ofrece. El entrenamiento tiende a satisfacerlo con rendimientos muy moderados y simples. Un buen sueldo, una casa y una familia son la habitual serie de comodidades y facilidades, diversiones orientadas solo al espíritu competitivo o deportivo o incluso a la sensación primitiva; el entrenamiento no solo sirve directamente para obtenerla, sino también para una inerte y cómoda satisfacción con ella. Pues bien, esto es todo lo que ofrece nuestra sociedad actual, por lo que es innegable mantener a la gente satisfecha con ella, lo que hace el entrenamiento y no inyectar una influencia subversiva, como la educación, en esta fácil autocomplacencia. Los políticos entienden esto».

Dada la importancia del sistema de educación pública, sorprendentemente pocos comentaristas políticos han cuestionado su valor fundamental o han protestado contra la imposición involuntaria que lo sostiene. La tarea de cuestionar los fundamentos de la educación pública ha recaído en libertarios como el editor R.C. Hoiles, quien llevó a cabo un ataque directo a la inmoralidad del sistema escolar público financiado por impuestos.

Una de las razones por las que Hoiles rechazó el sistema escolar público es porque lo había traicionado. En su mediana edad, inició un curso intensivo de autoeducación, leyendo cientos y cientos de libros. Como Nock había predicho de le educación, su impacto fue «subversivo». Hoiles se dio cuenta de que su anterior «educación», especialmente en la educación primaria, había estado plagada de mentiras e hipocresías que empobrecían a cualquiera que las creyera porque obstaculizaban el pensamiento crítico. Tras llegar a una conclusión similar, nunca sentí la falta de una educación universitaria. De hecho, lamento el tiempo

irremplazable de la infancia que me vi obligada a perder en la escuela primeria.

El editor libertario R.C. Hoiles insistió en que la página editorial de su periódico referente de California, *The Orange County Register* era «un aula escolar diaria disponible para sus suscriptores». En esa aula, Hoiles enseñaba lo que él llamaba «voluntariado». En noviembre de 1953, un editorial, *Articles of* Faith *(Artículos de fe)*, captó su esencia: «Un gobierno es un buen gobierno que solo hace lo que todos y cada uno de los individuos tiene la moral, la ética y el derecho justo de hacer». Si no era correcto que un individuo cogiera dinero por la fuerza, entonces no era correcto que un gobierno lo hiciera con el nombre de «impuestos». Otro de los Artículos decía: «Tengo fe en que nuestro gobierno protegería mejor los derechos inalienables de cada persona si se apoyara en una base voluntaria en lugar de en los impuestos.

Quizás ningún tema capturó el espíritu libertario de Hoiles que su actitud luchadora por la educación. Los Artículos declaraban: «Tengo fe en que los colegios de voluntariado y competitivos nos educarán mejor que los colegios públicos». Esta declaración debió sorprender a los conservadores que veían los colegios públicos como un hecho de éxito. De hecho, una estrategia conservadora en ese momento era participar en las campañas de juntas escolares. Por el contrario, Hoiles insistió en que no tenía más derecho a votar por un funcionario escolar que a votar por un fideicomisario de un prostíbulo de propiedad del gobierno. (Hoiles comparó en varias ocasiones la educación pública con la prostitución; una vez declaró: «Una casa de prostitución es voluntaria, la educación primaria no lo es»).

La oposición a las escuelas financiadas se convirtió en un tema dominante en los escritos de Hoiles. Su último editorial en *The Register* trataba de «las escuelas de algo por nada que han tenido una gran influencia en condicionar a los alumnos a creer en algo por nada». En ocasiones, Hoiles encontró necesario defender el considerable espacio que ocupaban los temas escolares en sus escritos. El 15 de octubre de 1945 escribió: «La cantidad de espacio que *The Register* está dedicando al tema de los bonos para la universidad puede hacer que algunos piensen que estamos sobreestimando la importancia del problema. No hay nada más importante que los principios detrás del problema».

Formación académica de Hoiles

La evolución educativa de Hoiles comienza en una «pequeña escuela roja» frente a la gran granja de su familia en Alliance, Ohio, donde se enteró «que el Estado, o la mayoría de los ciudadanos, tenía el derecho de utilizar los impuestos para sostener el sistema de educación pública», lo cual explicaría más tarde. Sus libros escolares mostraban el «error» político del derecho divino de los reyes, pero «nunca explicaban el error en el derecho divino de la mayoría. Simplemente sustituyó el derecho divino de la mayoría por el derecho divino de los reyes». Sus libros escolares tampoco explicaban «el principio básico de que los gobiernos obtienen sus poderes legítimos del consentimiento del individuo; que el gobierno no tenía derecho a hacer nada de lo que todos y cada uno de los individuos no tuvieran derecho a hacer. Sin embargo, tenían que enseñar que el gobierno o el distrito escolar local, si la mayoría así lo quería, tenía derecho a obligar a un padre católico o a una persona sin hijos o a una solterona o solterón a ayudar a pagar las escuelas del gobierno (…)».

Sin embargo, al mismo tiempo que legitimaban los impuestos, los profesores de Hoiles hablaban de los Diez Mandamientos, entre ellos «no robarás» y «no codiciarás». Hoiles observó con ironía: «La escuela pública a la que asistí no hizo ningún intento de ser coherente y enseñarme a reconocer las contradicciones». Las contradicciones no sorprendieron a Hoiles, quien explicó: «No puede enseñar la norma única de lo correcto porque están practicando una doble norma». No puede enseñar valores morales «más de los que un ladrón puede enseñar honestidad».

La educación superior de Hoiles también debe haberle infundido escepticismo sobre la educación del gobierno. El conocimiento que él más valoraba había sido autodidacta y venía directamente de la experiencia. Durante sus estudios de ingeniería eléctrica en la Universidad de Mt. Union (Alliance), Hoiles trabajó a tiempo parcial en el periódico de su hermano Frank, *The Alliance Revie*w, y descubrió lo que se convirtió en su pasión para toda la vida por el negocio de los periódicos. Hoiles debió preguntarse si había desperdiciado su educación universitaria. Más adelante se lamentó sobre la percepción común de que «pasar por las escuelas y universidades públicas es educación».

Hoiles abandonó temporalmente el negocio de los periódicos en 1932 y comenzó a leer insaciablemente. Aunque hasta esta la fecha había mostrado poco interés en la filosofía, adquirió los conocimientos que le permitieron enriquecer sus futuros escritos con citas de una asombrosa gama de autores; desde Frédéric Bastiat a Ayn Rand o desde John Locke a Spinoza.

El más influyente fue Bastiat. Hoiles escribió un editorial en 1955: «Fue el primer hombre que me hizo ver los errores, enseñó en los colegios públicos y en los colegios más protestantes, que el estado haciendo cosas que eran inmorales, si las hacía un individuo hacía que estos actos se volvieran morales. En otras palabras, fue el primer hombre que señaló que solo había una norma de lo correcto y lo incorrecto».

En 1935, Hoiles, a sus 56 años, llegó al condado de Orange, California, donde compró un periódico que ya estaba establecido. Con él, Hoiles no solo trajo a su familia, sino también una filosofía revolucionaria de la libertad, que aplicó activamente, especialmente a la educación pública.

Un editorial del 3 de septiembre de 1946 en el *Register* titulado *El más sagrado de todos los ídolos populares, la educación pública* representa tanto el estilo como el contenido de Hoiles al abordar el tema. El editorial responde claramente a los críticos que argumentaban que la educación pública es un bien necesario porque lleva a una población alfabetizada.

Hoiles comenzó citando a un anónimo «amante de la libertad» (en realidad fue su amigo íntimo y compañero editor libertario Leonard Read) que definió el verdadero papel del gobierno como «una fuerza restrictiva en lugar de una fuerza para obligar a la gente a hacer el bien». Por «restricción», Read se refería a que el gobierno debería evitar la violencia contra las personas y la propiedad en lugar de defender o imponer programas. Considerando la educación del gobierno desde esta perspectiva, el «amante de la libertad» concluyó que «tiene todas las características de otras formas de socialismo».

Algunas personas, Hoiles continuó, verán pequeñas diferencias entre las primeras «escuelas rojas» que se sustentaron voluntariamente y las posteriores financiadas por los impuestos. «Es cierto», afirmó,

> El incidente del socialismo en la «pequeña escuela roja» fue solo una ligera excepción del procedimiento de unos pocos vecinos que unieron sus recursos, voluntariamente, para contratar a un profesor para enseñar a sus hijos. Pero una vez admitido el principio socialista, una vez sancionada la idea de usar los poderes de coerción del gobierno para tomar los frutos del trabajo del individuo para el «bien colectivo», no hay ningún punto de detención lógico.

Hoiles continuó citando *El dios de la máquina* de Isabel Paterson: «No puede haber una extensión de poder arbitrario mayor que la requerida para apoderarse de los niños de sus padres, enseñarles lo que decida la autoridad que se les debe enseñas y expropiar a los padres los fondos para pagar el procedimiento». Así, continuando con la cita, «el socialismo a pequeña escala en la educación se ha expandido y desarrollado hasta que hoy nos enfrentamos al desastre del socialismo nacional en la educación».

El impacto fue en parte económico. Hoiles mencionó estadísticas que mostraban cómo los precios de la educación de un individuo habían aumentado más de diez veces de 1880 a 1940, sin el correspondiente aumento de la calidad. De hecho, la calidad había disminuido, en parte debido al aumento de la burocracia, en parte a la ruptura de la conexión entre el salario de un profesor y su necesidad de satisfacer a los clientes (los padres y los hijos). Los profesores modernos solo necesitaban satisfacer al gobierno, su nueva fuente de ingresos.

«Los profesores del gobierno se están convirtiendo cada vez menos en servidores de aquellos de quienes se extraen los ingresos o de quienes se reclama la materia prima de sus alumnos», escribió Hoiles. «Cada vez más se están convirtiendo en intereses creador, preocupados por su propio empleo y permanencia. Cada vez más se alían como un grupo de presión con otros intereses burocráticos. Cada vez más utilizan su posición estratégica para dirigir las mentes de los jóvenes hacia el estatismo y el intervencionismo».

Abordando otro aspecto, Hoiles explicó el terrible impacto que los profesores del gobierno tienen en el desarrollo del carácter de los niños.

Me opongo a la educación financiada con impuestos porque creo que la ventaja de saber leer y escribir es mucho mayor que la destrucción de la iniciativa individual, la empresa y la responsabilidad causada por el veneno de la psicología estatista de la educación gubernamental. Casi todos los jóvenes del país son socialistas de corazón. ¿Cómo puede no serlo a menos que venga de una familia que esté inmersa en la creencia de la auténtica libertad y dignidad del hombre y reconozca que multiplicar un robo no lo hace correcto?

El contexto de R.C. Hoiles

Es imposible entender la pasión con la que Hoiles se dirigió a la educación publica sin establecer el contexto histórico en el que se desarrolló. A principios del siglo XX, la educación en Estados Unidos sufrió una revolución política, convirtiéndose en el eje de la Era Progresista; un período de reforma social, desde la década de 1880 hasta la década de 1920. Un principio fundamental era que el gobierno debía desempeñar un papel más importante en la solución de los problemas sociales y en la búsqueda del «bien social». La educación «popular» o pública se consideraba un requisito previo y la clave para reconstruir la sociedad moldeando a las generaciones venideras. En su libro decisivo, *Democracia y educación* (1916), John Dewey abogó por el uso de la educación popular como una herramienta consciente para eliminar el mal social y promover el bien social. Poco a poco, los planes de estudio clásicos que apuntaban a una educación rigurosa, como la familiaridad con el latín, un énfasis en la historia, se remplazaron por programas destinados a crear «buenos ciudadanos».

Hoiles estaba indignado por el currículum de sus hijos. En un editorial de 1961 recordó un incidente que involucraba a su hija Jane. Tras revisar uno de sus libros de textos, se presentó ante los directores de la Cámara de Comercio de Santa Ana para protestar contra los libros escolares que «exponen los principios de Karl Marx». El propósito de Hoiles no era prohibir o censurar, sino afirmar el derecho de los padres a guiar la educación de sus hijos. Sin embargo, el libro se retiro. Entonces, ¿por qué los hijos de

Hoiles asistían a la escuela pública? Le dijo a un periodista de *Newsweek*: «No había otro lugar donde enviarlos».

Explicó una estrategia particularmente provocativa en una carta a Read. Hoiles explicó: «He ofrecido repetidamente a un miembro de la Junta de Educación de Santa Ana, un predicador, 100 dólares si intentaba públicamente armonizar los colegios financiados con impuestos con citas de Jesús; no lo hará. También hice la oferta al director de los colegios; no la aceptará». Hoiles se preguntaba si debía subir la apuesta a 500 dólares y convertir la discusión como un debate, tal vez hacerlo él con Isabel Paterson, Rose Wilder Lane o con Read. Hoiles consideró la oferta como una maniobra a prueba de fallos. Si el predicador aceptaba, los defectos de su argumento quedarían expuestos. Si se negaba, entonces el rechazo «causaría que la gente de la comunidad se pregunte si los colegios financiados con impuestos están haciendo lo que creen que están haciendo».

El objetivo era ese; hacer que la gente viera los impuestos como un robo; hacer que los vecinos se abstuvieran de robarse dinero unos a otros bajo el disfraz del gobierno.

No Preguntes Quién Paga las Drogas

Quienes comprenden la profunda destrucción y el sufrimiento que causó la Guerra contra las Drogas defienden la despenalización de las drogas. Es poco frecuente escuchar objeciones básicas contra los productos farmacéuticos modernos que dependen de la asociación entre las grandes empresas farmacéuticas y el gobierno. La mayoría de los críticos de el «Gran Farma» se centran en objeciones pragmáticas como el alto precio de las drogas patentadas o el riesgo de un uso excesivo de medicamentos. Pero, así como la prohibición de sustancias ilegales por parte del gobierno ha sido un desastre social, también lo ha sido su apoyo a las drogas «legales». Ambas ponen en peligro vidas y causan sufrimiento humano.

El gobierno no debería participar en la regulación de las drogas legales o ilegales. Sin embargo, su papel está aumentando, ya que las drogas se convierten en la terapia de elección para curar los problemas psicológicos que no son más que excentricidades o insatisfacciones con la vida. En las últimas décadas, el sistema médico ha ampliado drásticamente la definición de enfermedad y disfunción para incluir todo: desde el desinterés sexual hasta la obesidad, desde la timidez hasta la «hiperactividad» en los niños, debatiéndose ahora con desidia como «una disfunción del desarrollo neurológico». Los estudios sobre nuevas disfunciones médicas se repiten en lugar de que los principales medios de comunicación informen de ello, ya que no parecen leer más allá de los comunicados de prensa para anunciar hallazgos sensacionales.

Nadie explica mejor los peligros de esta tendencia y de la alianza gobierno-Farma que el iconoclasta psiquiatra Thomas Szasz. Szasz cuestionó en una serie de libros como «El mito de la enfermedad mental» (1960) y «La fabricación de la locura» (1970) los fundamentos morales y científicos de la psiquiatría en sí y presenta la medicina moderna como una forma de control social. Su «estado terapéutico» está sobre nosotros.

«Hace cincuenta años tenía sentido afirmar que las enfermedades mentales no son enfermedades, pero no tiene sentido decirlo hoy en día. El debate sobre lo que se considera una enfermedad mental se ha reemplazado por la legislación sobre la medicalización y desmedicalización del comportamiento. Las antiguas enfermedades como la homosexualidad y la histeria desaparecen y aparecen nuevas enfermedades como el juego o el tabaquismo». Así lo escribió el iconoclasta psiquiatra Thomas Szasz.

Hace más de cincuenta años se publicó *El mito de la enfermedad mental* (1960) de Szasz, el cual cambió el marco político en el que se abordaba la enfermedad mental al sentar las bases de un concepto que Szasz desarrolló a través de una serie de libros, incluyendo *La fabricación de la locura* (1970). Ese concepto era «el estado terapéutico», una colaboración entre la psiquiatría y el estado a través del cual las acciones, pensamientos y patrones de comportamiento «indeseables» se suprimían progresivamente a través de las drogas. De este modo, Szasz no solo cuestionó la base moral y científica de la psiquiatría, sino que también argumentó que la medicina moderna se estaba convirtiendo en un motor de control social, en el que los fármacos eran una herramienta fundamental.

Una nueva serie de drogas aborda ahora una amplia gama de los llamados trastornos o disfunciones que las generaciones anteriores consideraban como problemas ambientales o elecciones de estilo de vida: desde la obesidad hasta el déficit de atención; desde la disfunción eréctil hasta la ansiedad social (timidez); desde la menopausia hasta el alcoholismo. De hecho, actualmente se habla de la pereza como «una disfunción del desarrollo neurológico» para la que se están desarrollando medicamentos. El estado terapéutico actual puede analizarse mejor como una colaboración entre la medicina moderna, la industria farmacéutica y el Estado.

El debate avivado por Szasz se ha silenciado en gran medida porque el sistema médico y los principales medios de comunicación se han convertido en defensores acérrimos del estado terapéutico. Estos defensores dominan las universidades, estudios de investigación, comités prestigiosos, audiencias de la FDA y otros organismos gubernamentales. Desde que escribió *El mito*, el propio Szasz señaló que «las distinciones antes claras entre hospitales médicos y hospitales psiquiátricos, pacientes con trastornos voluntarios e involuntarios y psiquiatría privada y pública se han difuminado hasta su inexistencia. Prácticamente toda la atención médica y de salud mental es ahora responsabilidad del gobierno federal y está regulada y pagada, en su totalidad o en parte, por el gobierno federal».

Los problemas del día a día se han medicalizado y ahora se considera que las personas tienen poca o ninguna capacidad para

curar por sí mismas problemas como el alcoholismo o el abuso de las drogas. El enfoque de Szasz sobre la responsabilidad que cada individuo debería y debe asumir por sus propias enfermedades, se ha erosionado. Por suerte, se está produciendo una reacción contra la medicalización de la vida cotidiana, pero, por desgracia, se está luchado por el terreno equivocado.

El debate se repite…. En el terreno equivocado

Recientemente se publicó un libro fascinante que ejemplifica tanto la reacción como su dirección equivocada. Y como tal, es bueno analizarlo.

Sex, Lies and Pharmaceuticals: How Drug Companies Plan to Profit froms Female Sexual Dysfunction (Sexo, Mentiras y Farmacéuticas: cómo las empresas farmacéuticas planean beneficiarse de la disfunción sexual femenina), en 2010 escrita por Ray Moynihan y Barbara Mintzes es una obra de investigación periodística que explora la estrecha relación financiera entre los expertos médicos que definen y desarrollan la «ciencia» que hay tras las nuevas disfunciones y la industria farmacéutica de mas de 500 mil millones de dólares que se beneficia de su tratamiento. Por ejemplo, el libro analiza la conformación de los expertos en los comités que definen las disfunciones para el extremadamente influyente *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM)*; es del DSM que se deriva el «trastorno de ansiedad social». (Es curioso que la homosexualidad se eliminara de la lista de trastornos en 1970). Moynihan y Mintzes obsevaron que,

> se ha criticado el DSM por la cercanía entre los comités de expertos que escriben la definición de las enfermedades y las empresas farmacéuticas que venden los medicamentos recetados para su tratamiento. Un estudio que examinó de cerca las afiliaciones de los hombres y las mujeres de esos comités encontró que más de la mitad de ellos tenían vínculos con las empresas farmacéuticas. En los comités que revisaban los trastornos del estado de

> ánimo, incluida la depresión, la cifra se acercaba al cien por ciento.

En definitiva, construyen un fuerte caso de tendencia endémica dentro del sistema médico a favor de las empresas farmacéuticas y la creación de enfermedades.

Sex, Lies and Pharmaceuticals está lejos de ser el único signo de reacción. En todas partes están surgiendo rebeliones de las comunidades contra «enfermedades» específicas, como la «disfunción sexual femenina» que está surgiendo en la actualidad, y contra el uso de las drogas como el Ritalin para «curar» el trastorno de déficit de atención en niños pequeños. Un ejemplo de la reacción de las comunidades es la *New View Campaign*, una campaña contra la concepción misma de la disfunción sexual femenina, dirigida por la activista femenina Leonore Tiefer. La página web de la *New View* dice: «La industria farmacéutica quiere que la gente piense que los problemas sexuales son simples asuntos médicos y ofrece medicamentos como costosos arreglos mágicos. Pero, los problemas sexuales son complicados, la sexualidad es diversa y ningún medicamento carece de efectos secundarios». En 2004, Tiefer desempeño un papel decisivo para que la Administración de Alimentos y Medicamentos (FDA) rechazara un parche de testosterona para mujeres que comercializaba Procter & Gamble.

Hay que celebrar la reapertura del debate sobre la medicalización de la vida cotidiana. Pero, a diferencia de Szasz, los nuevos críticos no apuntan al estado terapéutico que se ha formado por la alianza de la medicina, la farmacia y el gobierno. En su lugar, los críticos se centran en la industria terapéutica, es decir, en el flujo de dinero y poder entre el sistema médico y las empresas farmacéuticas. La responsabilidad del gobierno en la creación de una sociedad desestructurada es, o bien marginada, o bien ignorada. De hecho, a menudo se considera que el gobierno es el remedio para los problemas que ha contribuido a crear.

Moynihan y Mintzes ejemplifican esta tendencia. En *Sex, Lies and Pharmaceuticals* están a un paso de criticar brevemente al gobierno estadounidense, pero la crítica implica que el gobierno debería ser más intervencionista; sin embargo, se acercan a acusar al gobierno de cooperar en la comercialización de nuevas

enfermedades. Por ejemplo, señalan: «Legalmente, las empresas farmacéuticas tienen prohibido hacer publicidad de estas drogas (como la Viagra) para uso recreativo, incluso cuando se permiten los anuncios de drogas en los periódicos y los anuncios de televisión». Más tarde señalaron un conocido anuncio de televisión para la Viagra en el que un hombre está mirando escaparates y admirando lencería sexy. La voz en off pregunta: «¿Recuerdas al tipo que solía llamarse «Criatura Salvaje»? ¿El tipo que quería pasar toda la luna de miel en su interior?» Una trompeta suena de fondo y la voz en off dice: «¡Está de vuelta!» La situación no se limita a la Viagra o a su fabricante Pfiezer. Un anuncio similar de Levitra muestra a una mujer que vuelve a tener momentos románticos y pregunta: «¿De humor para algo diferente? ¿Qué tal Levitra?» Moynihan y Mintzer concluyen que la Comisión Federal de Comunicaciones (FCC) está haciendo la vista gorda a esta forma particular de comercialización de drogas recreativas.

Sin embargo, parecen ver estos «incidentes» como algo secundario al problema y aplauden repetidamente al gobierno, especialmente a la Administración de Alimentos y Medicamentos (FDA).

Esto es típico de los «disidentes farmacéuticos» que tienden a ver el estado como una solución, no como parte del problema como lo hace por ejemplo Tiefer, de la Campaña *New View*, trabajando a través de la Organización Mundial de la Salud. A pesar de sus objeciones expresadas anteriormente a la medicalización de la disfunción sexual femenina, colabora con la OMS para imponer una nueva legislación que promueva esos «derechos» (o, más bien, beneficios) como «el derecho a una educación integral de la sexualidad» y «el derecho a la atención de la salud sexual, que debería estar disponible para la prevención y el tratamiento de todas las preocupaciones, problemas y trastornos sexuales».

Es posible que críticos como Moynihan, Mintzer y Tiefer logren algo «bueno». Pueden ser capaces, por ejemplo, de reducir la prescripción generalizada de Ritalin a los niños de primaria. Pero sin entender el papel esencial que desempeñan los gobiernos y los organismos estatales en la medicalización de la vida cotidiana, los críticos nunca llegar a la raíz del problema. De hecho, pueden

empeorar las cosas al culpar y dar autoridad a los organismos más responsables de la patologización y medicalización de la sociedad.

El estado terapéutico

El foco del debate que está resurgiendo debe trasladarse a los terrenos de Szaszian, a un análisis del estado terapéutico y necesita hacerlo al menos de cuatro maneras. En primer lugar, se debe reconocer con claridad que el gobierno establece el marco de toda la práctica médica de América del Norte, donde nada significativo ocurre sin una regulación gubernamental de una forma u otra. En segundo lugar, la protección que se ofrece a las empresas farmacéuticas se debe analizar como privilegios legales hacia un interés específico, y por lo tanto lo contrario de un mercado libre o una industria verdaderamente competitiva. En tercer lugar, el fenómeno relativamente nuevo e influyente llamado «asociaciones público-privadas»; un matrimonio entre el sector empresarial y las instituciones públicas que debería ser analizado, expuesto y rechazado. En último lugar, el papel que desempeña el gobierno en la «comercialización» de las drogas a través de las instituciones como el sistema escolar público y los organismos de servicios sociales debe, asimismo, analizarse, exponerse y rechazarse.

En el primer punto, el gobierno establece el marco y no permite una verdadera competencia en la práctica de la medicina o la administración de medicamentos; regulando las decisiones médicas, como por ejemplo qué medicamentos se pueden consumir, desde el ámbito corporativo hasta el individuo que está en la calle. A diferencia de la comida y el alojamiento, que son decisiones que se dejan al individuo, la atención médica y la administración de medicamentos son monopolios que el gobierno asigna a aquellos que cumplen con los requisitos del estado y se rigen por las normas estatales. Así pues, la Asociación Médica Estadounidense (AMA) puede ejercer un control exclusivo de la atención médica, como la hospitalización, y tiene un largo historial de persecución de competidores como las parteras

Las formas más obvias en que el gobierno define la atención médica son las leyes de licencias y de medicamentos. Sin embargo, a través de varias y complicadas maneras, el sistema médico se

asocia con la autoridad estatal y muchas, si no la mayoría, no son obvias. Al informar sobre el apoyo de la AMA a ObamaCare, por ejemplo, el *Wall Street Journal* (07/05/10) explicó,

> la asociación [AMA] quiere proteger un monopolio que el gobierno federal ha creado para ella: un sistema de codificación médica administrado por la AMA que todo profesional de la salud y hospital debe usar si desea que se les pague por los servicios que propocionan. Este monopolio genera ingresos de 70 a 100 millones de dólares anuales para la AMA. Eso hace que la AMA sea no tanto una asociación que cuida de los médicos, sino un grupo de intereses especiales en deuda con el Congreso y la Casa Blanca.

En resumen, ObamaCare es una ganancia financiera para la AMA, una ganancia oculta para la mayoría de la conciencia pública.

En el segundo punto, el gobierno ofrece privilegios legales a las empresas farmacéuticas. Todos los medicamentos de prescripción deben ser patentados y aprobados por la FDA; pero, de nuevo, el monopolio sobre el comercio de medicamentos en la sociedad es solo el privilegio más obvio concedido a la industria farmacéutica y difícilmente capta el alcance de la asociación.

Moynihan y Mintzer describen uno de los «privilegios» menos obvios cuando escriben sobre «uno de los mayores fraudes al sistema de salud en la historia de los Estados Unidos. Pfizer fue acusado de promover ilegalmente una droga contra la artritis para usos no autorizados, generando un riesgo para la salud de los usuarios. Pfizer admitió una culpabilidad parcial y pagó una multa criminal de 1,2 mil millones de dólares y penas civiles de mil millones de dólares». A pesar del fuerte impacto financiero, ningún ejecutivo se enfrentó a una pena de cárcel; ni se solicitó una condena de cárcel. El juez de la sentencia, el juez del Tribunal de Distrito Douglas Woodlock (Massachusetts) señaló en sus observaciones finales: «Este es un caso en el que ningún ser humano, aparentemente, será responsable de una actividad criminal sustancial por parte de una corporación». Observa que Pfizer asimiló el impacto financiero como un «gasto de hacer

negocios» y aún así logró devolver los beneficios sin precedentes de ese año. Por el contrario, es incomprensible que el gobierno no haya enjuiciado a un individuo sin privilegios en toda la medida de lo posible según la ley.

En el tercer punto, se ha producido un aumento reciente de lo que se conoce como «asociaciones público-privadas» (APP). Una APP es una colaboración entre el gobierno y el sector privado en la que una empresa se financia (en parte o en su totalidad) con dólares de impuestos y se opera a través del sector privado, o bien, el sector privado recaudada capital sobre la base de un contrato con el gobierno para proporcionar servicios.

Aunque las asociaciones público-privadas se asocian con mayor frecuencia con proyectos de infraestructura, como la reparación de carreteras o la construcción de puentes, este tipo de capitalismo alternativo está predominando en el ámbito de la investigación médica y la distribución de los medicamentos. El doctor John Dean, médico de familia con múltiples vínculos con las empresas farmacéuticas, ha expresado que «las asociaciones público-privadas entre el sector empresarial y las instituciones públicas se están fomentando activamente al más alto nivel de gobierno en muchas naciones». Según un estudio de 2001 (Lasker, Weiss & Miller, p. 179), en los Estados Unidos se han invertido «cientos de millones de dólares» para promover las asociaciones en torno a problemas de salud, creando «miles de alianzas, coaliciones, consorcios y otras asociaciones de salud». Esa tendencia solo ha aumentado en los años siguientes. La investigación financiada con impuestos se suele canalizar a través de organizaciones o investigadores nominalmente privados. Las conferencias, estudios, informes y demás se realizan a expensas del contribuyente. Podría decirse que esa financiación constituye la mayor barrera para la realización de investigaciones alternativas e independientes. Dicha financiación crea una medicina politizada.

En cuarto lugar, el gobierno es uno de los principales «vendedores ambulantes» de productos farmacéuticos, también conocidos como camellos. No se trata simplemente de que las organizaciones privadas con fines de lucro hayan utilizado el dinero de los impuestos para subirse al tren de la salud pública y patologizar categorías masivas de comportamiento social.

También es que el gobierno usa sus agencias para crear una base de mercado para las empresas farmacéuticas.

> Un ejemplo de ello es el papel de las escuelas públicas como «impulsoras» de Ritalin, una droga más potente que la cocaína, para millones de niños en edad escolar, a pesar de que se desconozcan sus efectos en los niños. De manera sorprendente, el Ritalin se prescribe a niños que son «rebeldes» en clase. Un informe de 2001 declaró: «Si Huckleberry Finn y Tom Sawyer estuvieran hoy en un colegio de Massachusetts, estarían drogados con Ritalin». Como un reciente titular del *Huffington Post* (17/09/10) afirmaba: «¿Realmente necesitan 2,5 millones de niños Ritalin?» El artículo preguntaba,
>
> ¿Qué está pasando aquí? ¿Millones de nuestros niños se han vuelto tan hiperactivos e incapaces de concentrarse que les es imposible tener éxito en el colegio o hacer frente a las exigencias de la vida normal? ¿O estamos creando una enfermedad donde no la hay, llamando a las variaciones normales de temperamento y personalidad una «enfermedad» que requiere la intervención de medicamentos farmacéuticos a largo plazo y extremadamente rentable?

Los organismos gubernamentales han impulsado la comercialización de las enfermedades creadas, como el sistema de escuelas públicas, que prefieren drogar a los «clientes» en lugar de tratarlos como seres humanos complejos.

Conclusión

Temas como el monopolio, los privilegios legales, el aumento de las asociaciones público-privadas, el uso del dinero de los impuestos para crear enfermedades y eliminar la competencia, el tráfico de productos farmacéuticos a través de agencias gubernamentales deben predominar en cualquier debate productiva sobre la medicalización de la vida cotidiana. Si el

debate se centra en la avaricia corporativa, entonces el estado terapéutico habrá entrado meramente en una nueva fase.

Szasz observó una vez: «Marx dijo que la religión era el opio del pueblo. Hoy en día, en los Estados Unidos, los opiáceos son la religión del pueblo». Se está convirtiendo también en una forma de control social a través de la cual las autoridades y los expertos usurpan decisiones muy personales sobre lo que es mejor para el individuo. ¿Por qué? Porque no se considera que el individuo sea competente para decidir por sí mismo.

Un Pasaporte al Estado Total

Uno de los innumerables beneficios de conocer al difunto y grandísimo Murray Rothbard es poder ver los acontecimientos políticos en términos económicos. Así, cuando un amigo me habló por teléfono de que se cometió una injusticia con él, inmediatamente pensé en los «costos de transacción».

El contexto: Mi amigo americano solía cruzar la frontera entre EE UU y Canadá hacia el norte sin problema para visitar mi granja. Sin embargo, hace unos años entraron en vigor nuevos procedimientos que permiten a los agentes de aduanas canadienses acceder libremente y con gran facilidad a los registros policiales y judiciales de los ciudadanos estadounidenses, y viceversa. Y entonces mi amigo tuvo un problema: un viejo DUI, por el cual se le negó la entrada. Un DUI es ahora una de las infracciones que puede causar que una cortina de hierro de facto caiga a través de la frontera canadiense-estadounidense, separando a amigos y familiares; otras infracciones incluyen la posesión de marihuana (quizás en los años 70), la posesión de una tarjeta de marihuana medicinal, el robo en tiendas, y un arresto por asistir a un mitin de paz.

Como ya he mencionado, la frase que me vino a la mente cuando me enteré del problema de mi amigo fue «costes de transacción». Una definición bastante estándar sería: «Un costo de transacción es un costo incurrido en hacer un intercambio económico». Por ejemplo, el costo de comprar una manzana en un supermercado no será solo el precio de la manzana, sino también el tiempo y la gasolina que se gasta en ir y volver de tu casa, así como el tiempo que pasas esperando la cola. Así, los costos que están por encima del precio de la manzana son los costos de transacción de su compra; y estos costos pueden llegar a ser más caros que la propia manzana. Por ejemplo, si el supermercado más cercano está a diez millas de distancia, el costo de la gasolina puede ser mucho más significativo que el precio de la fruta.

Durante años me he venido quejado a mi marido de que los costos de transacción de vivir se disparaban, y casi siempre debido al aumento de los requisitos gubernamentales. He aquí un ejemplo: hace unos años, me llevó ocho meses conseguir un certificado de nacimiento de repuesto que no necesitaba por otra razón que cumplir los requisitos de otro formulario gubernamental. Necesitaba rellenar el otro formulario para poder ejercer

legalmente una actividad que antes solo requería la presentación de un carné de conducir; ahora se requiere una licencia aparte.

Para realizar un solo acto que nunca se debió de autorizado, tuve que esperar ocho meses y llenar dos formularios adicionales. Por el privilegio de pasar por este exasperante proceso, pagué dos tasas. Y luego se le agregó sal a la herida: todo el proceso fue solo un preludio para rellenar otro formulario del gobierno y pagar otra tasa. Los costos de transacción de la vida se están disparando.

Nunca me han arrestado. La mayor atención legal ha sido una multa de aparcamiento. Soy blanca, de clase media y de apariencia inofensiva. Una pizarra limpia y una persona sin imposición me pone en una posición envidiable: probablemente nunca se me negará la entrada en ningún cruce fronterizo del mundo. Sin embargo, se me prohíbe la libertad de viajar, y esa prohibición viene en forma de costos de transacción. Las regulaciones gubernamentales están haciendo que el ejercicio de mis derechos sea tan caro en términos de tasas adicionales, tiempo, inconvenientes y puro malestar que estas consideraciones están empezando a superar el costo real del ejercicio de mis derechos.

«¡Sus papeles!» En las películas antiguas, un nazi con acento gutural grita la orden a los viajeros asustados; si la orden se hace en la escena de apertura, entonces la audiencia sabe inmediatamente que están viendo un estado totalitario en el que los viajeros están en peligro.

«¡Sus papeles!» Ahora suena en todos los aeropuertos y cruces fronterizos estadounidenses. El acento es diferente, pero los viajeros deben reconocer con igual rapidez que un estado totalitario está frente a sus ojos y deben tener cuidado.

El teatro de seguridad comienza con un pasaporte. De hecho, a quienes desean volar o cruzar una frontera sin pasaporte no se les «permite» ser escaneados, registrados, interrogados o sometidos a una multitud de otras vejaciones impuestas por matones uniformados. Los obstáculos por los que pasan los que cargan con el pasaporte son el preludio de «permitir» que ejerzan un derecho que pertenece a toda persona que ha nacido libre: el derecho a viajar.

Los Estados Unidos y el mundo no siempre fueron así. Es importante recordar que hubo una vez un mundo en el que la gente viajaba libremente a través de las fronteras sin papeles para visitar a las familias, estudiar, hacer negocios y relacionarse. La

libertad funcionó una vez y enriqueció al mundo económica, cultural y psicológicamente.

La guerra convierte la conveniencia en un flagrante abuso

El «pasaporte» moderno se define comúnmente como «un documento oficial expedido por un gobierno, que acredita la identidad y la nacionalidad del titular y le da derecho a viajar bajo su protección hacia y desde países extranjeros». Pero, ¿los privilegios del pasaporte deben ser concedidos o negados por el gobierno, o son meras comodidades que no se pueden exigir adecuadamente para que las personas ejerzan el derecho natural a la libertad de movimiento? ¿Protegen a los viajeros pacíficos o simplemente facilitan el control del Estado sobre el flujo de personas y bienes?

Todo lo mencionado anteriormente sobre los pasaportes ha sido verdad en algún momento de la historia.

Los documentos de viaje se remontan a la antigüedad y, en general, tenían por fin proteger al portador a su paso por territorio extranjero. La Biblia del Rey Jacobo (Nehemías 2:7) dice:

> Dije al rey: «Si le agrada al rey, que se me den cartas para los gobernadores al otro lado del río, para que me franqueen el paso hasta que llegue a Judá».

En algunas zonas, la emisión de cartas también sirvió para el control social. Según Wikipedia, «en el Califato islámico medieval, una forma de pasaporte se utilizó en forma de bara'a, un recibo de impuestos pagados». Los morosos no podían viajar ni siquiera dentro del Califato.

A Enrique V (1386-1422) se le atribuye la creación del primer pasaporte occidental, que se «diseñó para ayudar a probar quién eras si viajabas a una tierra extranjera» y para facilitar la entrada en las numerosas ciudades amuralladas de Europa. De hecho, se cree que la palabra «pasaporte» deriva de pasar por la «*porte*» (puerta) de dichas ciudades. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las cartas anteriores, las expedidas por Enrique V eran una identificación general y no especificaban qué lugares podía visitar el portador.

El pasaporte como permiso o protección oficial, y no como mera identificación, surgió a causa de los conflictos armados. En el siglo XVII, desplazarse a través del mar era clave para el comercio, los viajes y el mantenimiento del imperio, pero, con cierta frecuencia, la guerra interrumpía ese flujo. Por lo tanto, a las embarcaciones neutrales se les concedía pasaportes o «cartas de mar» de un puerto de salida, lo que les permitía viajar con seguridad. (esto es una teoría alternativa pero menos aceptada de la derivación de la palabra «pasaporte»). Las autoridades civiles también expedían «salvoconductos» a los individuos; normalmente, el individuo era un individuo de los bandos beligerantes que necesitaba cruzar el territorio enemigo. Muchos tratados del siglo XVII, como por ejemplo el Tratado de los Pirineos (1659), el Tratado comercial de Copenhague (1670), hacen una mención destacada los salvoconductos, cuya violación se castigaba como una grave ofensa al derecho internacional.

El pasaporte estadounidense

El pasaporte estadounidense también tuvo sus orígenes en la guerra, concretamente en la Revolución Norteamericana. (1775-1783). El primero se emitió en 1783, basado en el pasaporte francés diseñado e impreso por Benjamin Franklin. Era una sola hoja con una descripción del portador o portadores y su firma o firmas. Por ejemplo, cuando John Adams, Benjamin Franklin y John Jay actuaron como ministros de pleno poder en un viaje a Gran Bretaña para sellar los términos de la paz, los tres nombres figuraban en un pasaporte. Se dirigía «A TODOS los capitanes o comandantes de buques de guerra, corsarios o buques armados...».

Durante el período de los Artículos de la Confederación (1781-1789), se expedían pasaportes, pero no se exigían. Cuando se aprobó la Constitución de los Estados Unidos, creando un nuevo gobierno, se siguieron expidiendo pasaportes, pero no se exigieron. Muchos estados y ciudades estadounidenses también concedieron sus propios pasaportes «voluntarios» hasta 1856, cuando el Departamento de Estado ejerció un monopolio federal, aparentemente para eliminar la incertidumbre.

No obstante, no era obligatorio llevar pasaporte, a excepción de un período durante la guerra civil estadounidense (1861-1865) y la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Este último puede verse como el comienzo del actual pasaporte estadounidense. El 15 de diciembre de 1915, el presidente Woodrow Wilson emitió la Orden Ejecutiva Nº 2285, «que obliga a los ciudadanos estadounidenses que viajan al extranjero a obtener su pasaporte» y asesorando al Secretario de Estado, en cooperación con el Ministro de Hacienda, hará los trámites para la inspección de los pasaportes de todas las personas, estadounidenses o extranjeras, que salgan de este país.

Esto fue seguido en 1918 con una ley del Congreso que otorgó al presidente la autoridad de exigir pasaportes en tiempos de guerra; los cuales siguieron siendo obligatorios hasta principios de 1921.

A partir de entonces, los Estados Unidos mantuvieron su política de viajes «sin pasaporte requerido» hasta La Segunda Guerra Mundial (1939-1945). En 1941, los pasaportes pasaron a ser obligatorios para viajar al extranjero, y siguen siéndolo a día de hoy. (Viajar a Canadá solía ser una excepción; hasta hace poco, solo se pedía demostrar la nacionalidad para cruzar la frontera).

Pasaportes europeos

Las naciones europeas fueron las pioneras en muchos, si no en la mayoría de los aspectos, del pasaporte moderno. Albrecht Funk (Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Pittsburgh) en su reseña del libro *La invención del pasaporte: Estado, vigilancia y ciudadanía* de John Torpey, escribió:

> Él [Torpey] comienza con los frenéticos esfuerzos de la Revolución Francesa de emitir pasaportes y documentos de identidad que intentaron asegurar la libre circulación de los ciudadanos por un lado y, por otro lado, mantuvieron bajo vigilancia los movimientos de aquellos que se consideraban enemigos de la revolución (emigrados aristocráticos, insurrectos de la Vendée, extranjeros).

Aquí se aprecia el uso descarado de pasaportes para ejercer control social al negarse a viajar a «enemigos del estado».

Pero Europa se diferenciaba de los Estados Unidos de una manera fundamental: siendo una zona de tierra con muchas naciones, dependía del comercio y de los viajes de trabajadores cualificados a través de las fronteras. A mediados del siglo XIX, los pasaportes obligatorios desaparecieron en gran medida, con la Rusia zarista y el Imperio Otomano como excepciones destacadas. El cambio se debió en gran medida a tres factores. Primero, se presionó a los gobiernos para que abrieran las fronteras y así permitir a los bienes y servicios fluir a través de una Europa cada vez más industrializada. Después, el período entre la última guerra napoleónica (1815) y la Primera Guerra Mundial fue inusualmente pacífico. Por último, los ferrocarriles dominaban ya los viajes. Su velocidad y la gran cantidad de viajeros hicieron que los métodos tradicionales de verificación de documentos fueran inviables.

Así, con el comercio y la paz, los pasaportes obligatorios disminuyeron.

La guerra los devolvió a la vida. Con la Primera Guerra Mundial, las naciones europeas impusieron una vez más requisitos no solo para identificar a los «enemigos del estado» (por ejemplo, espías o los ciudadanos de los beligerantes), sino también para controlar el flujo de trabajo calificado para mantener su propio equipo de trabajo. En definitiva, los pasaportes volvieron a convertirse en controles sociales y, como los Estados Unidos, muchas naciones europeas mantuvieron sus requisitos después de la guerra.

La Segunda Guerra Mundial hizo que los pasaportes fueran obligatorios prácticamente en todo el mundo. Aunque los requisitos de los pasaportes se relajaron una vez más tras la Segunda Guerra Mundial, la guerra contra el terrorismo tras el 11-S hizo que se elevaran esos requisitos a niveles sin precedentes. Las fluctuaciones de los pasaportes es el de la guerra misma.

¿Derecho humano o control social?

Es evidente que los pasaportes funcionan como un medio esencial y efectivo a través del cual un Estado puede controlar la

persona y los bienes de sus ciudadanos; tomemos como ejemplo los Estados Unidos. Nadie puede salir legalmente sin uno.

Sin embargo, se pueden negar los pasaportes por un sinfín de razones que no tienen nada que ver con ser «un enemigo del estado», sino que se basan exclusivamente en motivos legales. Las razones más comunes para negarlo incluyen deber dinero al IRS, un arresto federal, la existencia de una orden de la corte criminal estatal, un arresto por drogas, estar en libertad condicional o en libertad vigilada. Las bases de datos policiales se comprueban de forma rutinaria tanto con los pasaportes como con las solicitudes para descartar a aquellos que han cometido delitos como tener un retraso de más de 2.500 dólares en los pagos de la manutención infantil. Los pasaportes también se pueden revocar por varias razones, aunque la revocación es mucho menos común.

Aquelllos que cumplen con los requisitos legales para obtener un pasaporte pasan a la siguiente etapa de control social. Después de entregar los documentos, se interroga al un viajero sobre los motivos del viaje, cuánto dinero lleva, su profesión, y prácticamente cualquier otra pregunta que un agente de aduanas desee hacer. La persona y los bienes del viajero se «registran» de varias maneras, incluyendo un registro sin ropa a elección del agente. Si el viajero cuestiona o muestra desaprobación, se le podría negar el derecho a subir a un avión, desperdiciando así un billete caro; o, se le podría apartar para recibir un trato especial, incluyendo multas o interrogatorios por parte de la policía.

Sin embargo, queda pendiente una pregunta: ¿los pasaportes violan necesariamente los derechos humanos? Si los pasaportes son totalmente voluntarios y quienes los rechazan no son castigados, es evidente que no violan los derechos humanos. Son una forma útil de identificación que un hombre de negocios que necesita identificarse ante los bancos de varios países podría agradecer. Es el carácter obligatorio de cualquier documento de viaje lo que lo convierte en una vulneración de los derechos.

A excepción de invadir la propiedad privada, las personas tienen un derecho total a viajar en paz y a su propia discreción. Este derecho es una extensión de la «autopropiedad», que es la base del liberalismo. La «autopropiedad» significa que todos los seres humanos, por el hecho de serlo, tienen derecho al control pleno y pacífico de sus personas y propiedades. Viajar no es más

que una expresión de ese control tanto sobre su cuerpo como sobre sus bienes, que pueden requerir transporte. Exigir un pasaporte como clave para la libertad de movimiento es como amordazar a alguien mientras se afirma que conserva la libertad de expresión.

Negar un pasaporte viola la «autopropiedad» de otra manera: o todo ser humano es propietario de sí mismo o ninguno lo es. Prohibir los viajes a algunos crea una sociedad desigual, que viola el concepto mismo de «autopropiedad». Crea ciudadanos subordinados que pueden reclamar su estatus solamente cumpliendo con las demandas del estado, como el pago de la pensión alimenticia. Este juego de manos convierte un derecho en un privilegio concedido por el estado para ser distribuido a los obedientes.

Conclusión

El pasaporte se ha convertido en lo que podría decirse que es la herramienta más poderosa de la América totalitaria, solo superada por las fuerzas del orden. Ya no pretende proteger a las personas; ni un solo terrorista ha sido detenido como resultado de controles de pasaporte, pero sí que consolida el estado totalitario. El pasaporte obligatorio debe ser denostado y rechazado como un abuso de los derechos humanos y la decadencia común. Una nación que exige uno no puede ser libre.

La Oficina de Correos como Violación de los Derechos Constitucionales

Una justificación habitual para los «servicios» del gobierno es que algunos de ellos proporcionan verdaderos beneficios. Un ejemplo común que se ofrece es el de la oficina de correos, que se critica por su incompetencia pero que no se considera esencialmente dañina. Lo es. Todo el reparto de correo debe privatizarse o, como mínimo, abrirse a instituciones paralelas.

Como estrategia de libertad, «instituciones paralelas» se refiere a la creación de agencias privadas que realizan las mismas funciones que las gubernamentales. Un ejemplo clásico es FedEx, que entrega paquetes de forma similar a la oficina de correos. Una institución paralela como FedEx beneficia la libertad al menos de dos maneras: demuestra que el libre mercado puede competir con éxito con un servicio gubernamental, y a menudo superarlo, aunque éste último tenga la ventaja extrema de la financiación de impuestos. También acelera la desaparición de los servicios gubernamentales redundantes e ilegítimos.

Las instituciones paralelas no son solamente una estrategia, sino también un componente insustituible de una sociedad libre. En su ensayo *La libertad y la nueva izquierda* (*Liberty and the new left*), el economista Murray Rothbard observó:

> «La Revolución Estadounidense ocurrió precisamente por el pueblo, que de manera espontánea y voluntaria creó comités y asambleas locales y luego regionales totalmente al margen del sistema estatal y adoptando progresivamente más y más funciones del Estado (...)».
> Pero una de las principales ventajas de una institución paralela es que sus creadores y usuarios ni siquiera necesitan ser conscientes de cómo la institución beneficia la libertad. Los fundadores de FedEx querían obtener ganancias; los clientes utilizan el servicio porque es económico, conveniente y eficiente.

El organismo gubernamental no está marginado porque los corazones y las almas de las personas se hayan volcado por la privatización o la libertad, sino simplemente porque el mercado les ofrece una alternativa mejor. Sin embargo, el resultado político final es el mismo.

El Servicio Postal de Estados Unidos (USPS) es un monopolio del gobierno que está acostumbrado a funcionar con fondos públicos. Aunque el USPS no recibe actualmente ninguna aportación directa de dinero del gobierno, está exento de impuestos y puede pedir prestado a Hacienda. Sin embargo, mucha gente considera que el principal costo del USPS es su ineficiencia. Para esas personas, el Servicio Postal es una expresión relativamente benévola del gobierno, que ofrece un servicio vital que de otra manera no existiría en el mercado libre.

La historia del USPS muestra algo diferente. Es la historia de siglos de vulneraciones de los derechos civiles que comenzaron con el nacimiento de un sistema postal nacional que no tiene nada que ver con la prestación de un servicio público. Más bien, el USPS promovió y protegió los intereses de aquellos en el poder y al hacerlo, ha sido indiferente u hostil a la hora de proporcionar el mejor servicio al menor precio y ha empleado la ley de manera agresiva contra los que competían.

Un caso infame de esta hostilidad tuvo lugar en 1845, cuando las empresas de correo privadas trabajaban con relativa libertad y podían transportar correo de primera clase sobre el que el USPS reclama ahora un monopolio. Una de estas empresas privadas fue la American Letter Mail Company, establecida por el famoso teórico legal anarquista Lysander Spooner. En su periódico *Liberty*, Benjamin Tucker describió el proyecto de Spooner:

> En 1844, inició un correo privado entre Boston y Nueva York y pronto lo extendió a Filadelfia y Baltimore cobrando únicamente cinco centavos por carta entre cualquiera de estos puntos; lo que era una suma mucho menor que la que cobraba el gobierno en ese momento. El negocio fue un éxito inmediato y se extendió rápidamente.

En 1845, como respuesta a la amenaza fiscal que planteaban las empresas privadas más competentes, una ley del Congreso impuso multas severas a cualquier transportista privado que se atreviera a ofrecer un mejor servicio con tarifas más bajas. Tucker explicó que «como el transporte de cada carta constituía un delito separado, el gobierno pudo acumular las acusaciones contra él [Spooner] y derrotarlo en pocos meses cargándole con los gastos legales».

Spooner fue eficaz en demostrar la superioridad del correo privado, no obstante, a partir de entonces la oficina de correos se vio prácticamente obligada a bajar sus propias tarifas considerablemente.

Spooner destacó en su panfleto *The Unconstitutionality of the Laws of Congress Prohibiting Private Mails* (*La inconstitucionalidad de las leyes del Congreso que prohíben los correos privados)* la incompetencia garantizada por la ley de prohibición de la competencia en el servicio postal. Una vez establecido el monopolio, afirmó, los funcionarios de correos «sentirían pocos deseos de trabajar» o «de moverse a la velocidad que los intereses comerciales necesitan». Como consecuencia habría «un sistema de gobierno desordenado, torpe, caro y dilatorio» que sería «casi imposible de modificar o mejorar notablemente» excepto abriéndolo una vez más a «la rivalidad y la libre competencia».

Pero Spooner se opuso a un monopolio postal no simple o principalmente porque engañara al público al exigir una tarifa excesiva por un servicio inadecuado. Su principal objeción era que el monopolio vulneraba los derechos individuales y constitucionales al menos de tres maneras. En primer lugar, el artículo I, sección 8, de la Constitución estadounidense autorizaba al Congreso a «establecer oficinas de correos y carreteras de correos», pero no impedía que otros lo hicieran también. El poder de crear no era un poder de prohibir. La Novena Enmienda establece: «La enumeración en la Constitución de ciertos derechos no ha de interpretarse como que niega o menosprecia otros que retiene el pueblo».

En segundo lugar, la libertad de prensa y la libertad de expresión incluían y, de hecho, obligaban, el derecho a distribuir de forma privada material a quien quisiera leerlo. Un monopolio postal gubernamental podría prohibir que las publicaciones periódicas utilizaran uno de los únicos canales legales de distribución. Y, por lo tanto, el monopolio constituía una ofensa directa a la Primera Enmienda.

En tercer lugar, una oficina de correos monopolizada que pueda controlar el flujo de información se utilizaría inevitablemente en beneficio político por parte de las autoridades. En *Private Mails*, Spooner argumentó «su inmenso patrocinio y poder, utilizado, como siempre será, de forma corrupta, hacen que

[el monopolio de correos] sea también un mal político muy grande». Tucker estuvo de acuerdo, y añadió que la reducción de las tarifas que siguió a la persecución legal de Spooner fue un alivio para público para evitar que pidieran la abolición del monopolio.

El análisis de los argumentos de Spooner

Las afirmaciones de Spooner es que un monopolio postal constituye una amenaza permanente a la libertad de prensa y a la libertad de expresión. Era una herramienta poderosa para controlar la difusión de la información y la opinión en toda la sociedad. Estas afirmaciones no se originaron a través de Spooner. En la América colonial los padres fundadores eran muy conscientes del papel censurador que jugaba el control británico de la oficina de correos. Sam Adams instó a la creación de un sistema paralelo y privado para que la información pudiera fluir libremente de una colonia a otra con el fin de establecer una cohesión política. Insistió en que la oficina de correos colonial engañaba a la gente haciéndoles creer que era de utilidad pública cuando su verdadero propósito era detener «los medios de la inteligencia pública» y ayudar a «las medidas de la tiranía».

No fue una coincidencia que una de las primeras decisiones aprobadas por el Segundo Congreso Continental condujera a la creación de un puesto constitucional como un medio fiable para difundir información. El Artículo IX de los Artículos de la Confederación (1781) concedía a los «Estados Unidos en el Congreso el derecho único y exclusivo y el poder de establecer o regular oficinas de correos de un Estado a otro en todo el territorio estadounidense, y exigir los gastos de envío de los papeles que pasen por las mismas como requisito para poder afrontar los gastos de dicha oficina». Una ordenanza estableció las normas de funcionamiento de dicha oficina, incluida una disposición sobre la concesión de licencias para autorizar a los correos a transportar periódicos.

Otro objetivo surgió rápidamente dentro del nuevo servicio postal. En 1785, una resolución autorizó al secretario del Ministerio de Asuntos Exteriores a abrir e inspeccionar cualquier

correo que se relacionara con la seguridad e intereses de los Estados Unidos. Estas inspecciones hicieron que importantes hombres, como George Washington, se quejaran de la manipulación del correo. Según el libro *Unmailable: Congress and the Post Office* de Dorothy Ganfield Fowler, el Congreso Continental comenzó pronto a debatir si algunas cartas eran «no enviables» por considerarse que su contenido era demasiado peligroso.

Sin embargo, en términos prácticos, ya había ciertos tipos de expresiones política que no se podían enviar por correo. Una vez redactada la Constitución de los Estados Unidos, se envió a los estados para su ratificación. En el curso de los amargos debates políticos, estalló una guerra ideológica entre los federalistas (que estaban a favor de la ratificación) y los antifederalistas (que estaban en contra de la ratificación). Los federalistas dominaban en las ciudades por las que transitaba el correo provocando que las cartas de los antifederalistas parecía que empezaban a desaparecer o se retrasaron curiosamente. El federalista Director General de Correos Ebenezer Hazard fue atacado por haber detenido supuestamente el flujo de información antifederalista, especialmente entre los periódicos que estaban ansiosos por reimprimir los artículos de los demás. Bajo el seudónimo de Centinel, un antifederalista escribió: «Los intentos de impedir la discusión obstaculizando a la prensa deberían ser una señal de alarma para los hombres libres». Continuó diciendo que «todas las vías de información están en la mayor medida posible cerradas; la comunicación habitual entre los estados a través de la prensa está en gran parte destrozada por un nuevo plan en la Oficina de Correos, prácticamente no se permite que un periódico pase por este medio».

En 1797, con la nueva Constitución en vigor, el Congreso promulgó la primera ley que limitaba lo que se podía enviar por correo. Se trataba de una modesta prohibición contra los periódicos con impresión húmeda porque tendían a dañar el correo adjunto. Pero la definición de «no enviable» pronto adquirió un significado político.

En el primer mensaje anual de Andrew Jackson al Congreso como presidente (1829), declaró de la Oficina de Correos: «Desde el punto de vista político este servicio es de gran importancia ya

que proporciona los medios para difundir el conocimiento. A través de su agencia nos hemos asegurado el pleno disfrute de las ventajas de una prensa libre». Sin embargo, en 1835, el discurso de Jackson al Congreso transmitió una idea diferente en cuanto a la oficina de correos y la libertad de prensa.

La discrepancia antiesclavista contribuía a tensiones que con el tiempo desembocarían a la guerra civil. Algunos políticos y directores de correos del sur pidieron que se prohibiera la literatura sediciosa, es decir, la literatura antiesclavista, de los correos. Jackson recomendó que al Congreso aprobar una ley para permitir la prohibición. Un proyecto de ley que intentaba hacerlo fue rechazado en el Senado en su tercera lectura por una votación de 19 contra 25. A nivel federal, el tema antiesclavista se consideró «enviable». Sin embargo, a nivel estatal varias legislaturas del sur aprobaron resoluciones para restringir su circulación. De este modo, algunos directores de correos del sur se vieron obligados a infringir las leyes estatales que restringían la literatura antiesclavista si deseaban obedecer una orden federal para su circulación.

El control de la moral pública

La censura ejercida por la oficina de correos, a veces con carácter oficial y otras sin, no solo tenía como fin aplastar la disidencia política y apoyar a la autoridad política, sino que a menudo el poder de los correos se utilizaba para controlar la moralidad pública e impedir la reforma social.

En 1874 se concedieron tarifas postales de segunda clase a los periódicos y revistas que cumplían cuatro requisitos. Debían publicarse a intervalos regulares no inferiores a cuatro veces al año; debían indicar el lugar de publicación; debían tener suscriptores; y debían difundir «información de carácter público o dedicarse a la literatura, las ciencias o alguna industria especial».

El último requisito se utilizaría como base para conceder tarifas bajas al correo conveniente y negárselo a la inconveniente. Un año antes, la Ley Comstock de 1873 estableció una pena de hasta diez años de prisión por el envío intencional de material obscenos. De manera. inquietante, la ley no había definido la palabra «obsceno»,

pero Anthony Comstock, una figura que impulsó la censura estadounidense de finales del siglo XIX, adquirió un amplio poder para interpretar la palabra por sí mismo. Definió la obscenidad de tal manera que incluía información sobre el control de la natalidad y el debate de temas sexuales, como por ejemplo si el sexo forzado dentro del matrimonio era una violación.

Así pues, la oficina de correos ejerció un enorme poder sobre la expresión pública de la moralidad sexual. La información sobre el control de la natalidad fue especialmente objeto de dos infames persecuciones estatales. En 1877, Ezra Heywood, editor y director de la revista libertaria *The Word*, fue arrestado por distribuir un panfleto sobre control de la natalidad titulado *Cupid's Yokes* (*Los yugos de Cupido*) que defendía la abolición del matrimonio y contenía una dura denuncia de Comstock. Finalmente, Heywood fue multado y recibió una sentencia de dos años de prisión, pero debido a la extrema presión pública, incluyendo una supuesta petición firmada por 70 000 personas, el presidente Rutherford B. Hayes indultó a Heywood.

Despreocupado, Comstock detuvo con éxito a otros que distribuyeron el mismo panfleto y continuó su persecución contra Heywood durante años. En 1890 se declaró culpable a Heywood una vez más de enviar material obsceno por correo a los suscriptores y recibió dos años de trabajos forzados, que cumplió en su totalidad.

La segunda acusación del Estado se produjo en 1887. El editor y director de *Lucifer the LightBearer (Lucifer, el portador de luz)*, Moses Harman, fue arrestado por imprimir una carta que reconocía el sexo forzado dentro del matrimonio como una violación. El gran jurado procesó a Harman en base a 270 acusaciones de obscenidad en virtud de la Ley Comstock; los cargos fueron finalmente desestimados. Para no frustrarse, el fiscal de distrito consiguió una nueva serie de acusaciones, 216 cargos en total. Sin embargo, debido a la controversia pública, el caso se prolongó hasta 1890, cuando Harman fue condenado finalmente a cinco años de prisión, y luego fue puesto en libertad por un error de escritura. En enero de 1891 se condenó a Harman a un año de prisión por otro cargo de obscenidad, al que le siguió otro error. La persecución legal continuó durante años.

El hostigamiento postal precedió a la detención final de Harman en 1896, con la negativa a que Lucifer hiciese uso de las tarifas del correo de segunda clase hasta que la cuestión fue apelada con éxito a las autoridades de Washington. Incluso entonces, la oficina de correos de Chicago, la ciudad en cuestión, confiscó y destruyó todos los envíos que declaró independientemente obscenos. Un envío se destruyó porque contenía un artículo de la venerada feminista Alice Stone Blackwell que se había reimpreso del conservador *Woman's Journal*.

Finalmente, a la edad de 75 años Harman fue juzgado y cumplió un año de trabajos forzados. Desde la cárcel del condado de Cook en Chicago, Harman explicó que la causa de su persecución había sido la misión de *Lucifer* de «ayudar a la mujer a romper las cadenas que durante años la han ligado al potro de la ley creada por el hombre, espiritual, económica, industrial, social y especialmente sexual, creyendo que hasta que la mujer no despierte el sentido de su propia responsabilidad en todos los ámbitos del esfuerzo humano, y especialmente en el ámbito de su especialidad, el de la reproducción de la raza, habrá poco o ningún avance real hacia una civilización superior y más verdadera». Fue en referencia al encarcelamiento de Harman bajo las leyes de correos de EE UU que el dramaturgo británico George Bernard Shaw acuñó el término «Comstockery[1]».

La oficina de correos también comenzó a usar habitualmente métodos represivos a finales del siglo XIX y principios del XX contra publicaciones periódicas socialistas y laborales para controlar el flujo de las opiniones y movimientos políticamente radicales. El término «Comstockery» se empleó después de la Segunda Guerra Mundial como una política de la Guerra Fría. El 11 de octubre de 1962, por ejemplo, *Cunningham Amendment*, diseñada para restringir la circulación de la literatura comunista procedente de un país extranjero, se convirtió en ley. De manera menos oficial, el Departamento de Correos comenzó a elaborar una lista de todos los que recibían el correo cuestionable. En 1965, la Corte Suprema dictaminó que el *Cunningham Amendment* era

---

[1] Acuñó el término «comstockery» para referirse a la censura rampante que practicaba en nombre de la Sociedad.

inconstitucional porque limitaba los derechos de los destinatarios de la Primera Enmienda.

Conclusión

Una y otra vez, el USPS ha interferido con la Primera Enmienda. Una y otra vez, los libertarios civiles han reclamado saber si la libertad de expresión se aplica a las palabras escritas en privado en las cartas, así como a las palabras escritas en público en los periódicos. Y si no, ¿por qué no? Podría decirse que el USPS también viola la Cuarta Enmienda que garantiza el derecho de las personas a estar seguras contra registros e incautaciones irrazonables. El derecho postal de abrir y examinar cartas plantea esta cuestión. Pero si el USPS no tiene los privilegios de un monopolio legal, entonces no puede hacer cumplir las políticas que violan los derechos de sus clientes.

Aquellos que sostienen que los peores errores del USPS son su ineficiencia y su alto precio están pasando por alto la posibilidad de que un servicio eficiente y barato no es su función principal. El principal propósito político del USPS es controlar el flujo de información a través de la definición de lo que no se puede enviar. Durante los períodos de guerra, ese propósito emerge abiertamente. Por ejemplo, las doctrinas políticas no estadounidenses fueron declaradas "no enviables" durante la Primera Guerra Mundial. La «propaganda subversiva» ampliamente definida recibió un tratamiento similar durante la Segunda Guerra Mundial. La aplicación de esas prohibiciones requirió la interceptación, vigilancia y censura generalizadas de la correspondencia privada. Se necesitaba un monopolio.

La pregunta planteada por Spooner hace más de un siglo y medio sigue sin respuesta: ¿de qué ley de la Constitución puede el Congreso reclamar este derecho para el USPS?

El Regreso de la Cárcel para Deudores

Una libertad política clave de la que los Estados Unidos se enorgullecen es el derecho de todos a un debido proceso. Este derecho se refiere a las garantías o protecciones de que gozan las personas contra el enjuiciamiento falso o abusivo por el sistema judicial. Algunos ejemplos habitualmente citados en el debido proceso son: el derecho a un gran jurado, la presunción de inocencia, la prohibición de la doble incriminación. Sin embargo, el debido proceso ha sido durante años objeto de fuertes y persistentes ataques de diversas formas. El siguiente caso ilustra la naturaleza precaria y en proceso de extinción del derecho estadounidense conocido como el «debido proceso». Actualmente, el encarcelamiento examinado se emplea por desobediencia civil y es uno de los cargos más comunes contra el ciudadano común. Cubre a aquellos que no pagan la manutención de los niños o la pensión alimenticia ordenada por el tribunal.

Nadie sabe cuántas personas, la mayoría de ellas hombres, permanecen retenidas indefinidamente por desacato a los cargos del tribunal civil, para los cuales los acusados de actos criminales no disponen de las protecciones del debido proceso que se les debería ofrecer. No tienen derecho a un juicio, a un abogado, a una apelación, etc. En otras palabras, no tienen el debido proceso. La mayoría de estos encarcelamientos son por incumplimiento de la manutención de los niños o de la pensión alimenticia por orden del tribunal; no importa si el hombre es incapaz de cumplir a causa de la pobreza. Por ejemplo, se le puede encarcelar de todos modos por perder su trabajo hasta que pague.

En respuesta al siguiente artículo, recibí un correo electrónico de una mujer cuyo marido estaba en la cárcel por la manutención de su hijo por algo que me dijo no debía. Declaró: «Si mi marido hubiera violado a una mujer, tendría derecho a un juicio con un jurado imparcial. No goza de ese derecho como deudor. Si mi marido hubiera vendido drogas a los niños, tendría derecho a representación legal. No goza de ese derecho como deudor. Si mi marido hubiera abusado de un niño, no estaría expuesto a más de la sentencia máxima permitida por la ley. Como deudor se le puede encarcelar para el resto de su vida».

En 2009, se liberó al ex abogado de empresas H. Beatty Chadwick de una cárcel del condado de Pensilvania, en la que pasó más de 14 años a pesar de que nunca le habían detenido, acusado penalmente o juzgado. Chadwick fue encarcelado por cargos de desacato al tribunal que surgieron de un divorcio contencioso. Su caso dramatiza un debate continuo sobre el uso y el abuso del encarcelamiento por desobediencia civil.

Muchas personas consideran que el desacato a un tribunal civil es una sanción poco común y relativamente trivial que se flexibiliza solo para hacer cumplir las órdenes judiciales o el respeto al tribunal. Siempre que el público se percata de la sanción, suele ser en relación con casos de gran importancia; por ejemplo, un periodista se niega a revelar su fuente y se le encarcela hasta que se rinda o hasta que quede claro que un nuevo encarcelamiento no le impondrá el cumplimiento.

En realidad, el encarcelamiento por desobediencia civil es algo común y destruye vidas. Podría decirse que la forma más frecuente de encarcelamiento civil es por falta de pago de la pensión alimenticia. Cuando un juez de familia encarcela a un padre "moroso" por falta de pago, el cargo real es desacato al tribunal civil, es decir, el padre o madre moroso ha desobedecido una orden judicial sobre el pago. Se desconoce cuántos de los llamados "morosos" se encarcelan cada año porque los tribunales de familia no están obligados a registrar tales datos y rara vez lo hacen. Esto significa que los jueces de los tribunales de familia actúan con menos transparencia y menos responsabilidad que los de otros tribunales. Además, no existe una base de datos nacional de los padres morosos que se encarcelan cada año. En definitiva, hay una asombrosa falta de datos sobre ese tipo de encarcelamiento, con estimaciones que van de decenas de miles a cientos de miles.

La disección del desacato al tribunal

¿Qué es el desacato al tribunal? En los Estados Unidos hay dos tipos básicos de desacato: el penal y el civil.

Al desacato al tribunal se le ha llamado el «Proteo» del sistema legal porque Proteo era el dios griego del mar que podía cambiar

su forma a voluntad. Es decir, el desacato al tribunal puede adoptar muchas formas debido a tres factores: el juez es a menudo el único que evalúa cuándo se ha producido el desacato; la ley federal difiere de las leyes estatales que a menudo difieren entre sí; y el desacato penal se subsana de manera diferente a su paralelo civil.

No obstante, todos los cargos por desacato comparten ciertas características. En su forma más básica, el desacato al tribunal es un fallo mediante el cual un juez sanciona una acción u omisión deliberada de un acto que considera desobediente, obstructivo o irrespetuoso con el tribunal. El fallo es el castigo más severo que un juez puede imponer por "mala conducta", como negarse a obedecer una orden judicial o pronunciar obscenidades en el tribunal. Se puede imponer un castigo a cualquier persona dentro del tribunal, incluidos los abogados, las partes en una demanda o acción penal, los testigos y los espectadores.

El enfoque aquí está en la desobediencia civil a nivel estatal; se analiza la desobediencia criminal solo a modo de contraste. Una diferencia clave, al menos en teoría, entre ambos es que los cargos penales son más graves que los civiles y con mayor frecuencia implican la pérdida de la libertad. Así pues, los acusados penales tienen protecciones del debido proceso de las que no disfrutan los acusados civiles. Sin embargo, en un número cada vez mayor de casos, la desobediencia civil implica el encarcelamiento y el delincuente o la persona que desobedece no tiene protección o recurso legal, salvo, por supuesto, que acepte cumplirla.

¿Cuáles son algunas de las otras diferencias clave entre la desobediencia civil y el penal?

En ambos casos la desobediencia puede ser directa o indirecta. En la directa se comete en presencia del juez; por ejemplo, interrumpiéndole. La indirecta se comete fuera de la presencia del juez, por ejemplo, no pagar la manutención de los hijos ordenada por el tribunal.

En un tribunal civil, una vez notificada la desobediencia directa, se puede imponer una multa y/o prisión con efecto inmediato. La pena de cárcel suele ser de unos pocos días, pero puede durar meses; en el caso de Chadwick, duró 14 años. El acusado no tiene derecho legal a un abogado, a un juicio o a cualquier otra defensa; ni se puede apelar la decisión del juez. En términos generales, en la

desobediencia civil indirecta, el acusado tiene derecho a ser notificado y a que se celebre una audiencia en la que pueda presentar pruebas y refutaciones. Posteriormente, y a discreción del juez, se puede encarcelar al acusado hasta que se le obligue a cumplir. En el caso de los desacatos no conformes, el encarcelamiento suele terminar cuando el juez concluye que la prolongación es improcedente. Pero, si el juez no llega a esa conclusión, es posible que el encarcelamiento sea indefinido.

Por el contrario, en la desobediencia penal directa o indirecta, el acusado conserva los derechos del debido proceso. La sentencia, que tiene por objeto castigar y no obligar al cumplimiento, tiene una duración determinada. Así pues, en su aplicación, una acusación de desobediencia civil puede ser mucho más grave que una acusación penal.

El extraño caso de H. Beatty Chadwick

Consideremos de nuevo los 14 años de prisión de H. Beatty Chadwick, cuyos hechos del caso son evidentes. En 1977, Chadwick se casó con Barbara Jean Crowther y en 1992, ella le pidió el divorcio. En 1994, Barbara Chadwick informó al tribunal que su marido había enviado 2,5 millones de dólares al extranjero, lo que provocó que el juez le ordenara recuperar el dinero y lo depositara en una cuenta controlada por el tribunal hasta que se resolviera el divorcio. Chadwick afirmó que la mayor parte del dinero se había perdido en un negocio extranjero que fracasó; sin embargo, una pequeña fracción del dinero apareció en un banco de los Estados Unidos a su nombre y el tribunal no le creyó. En abril de 1995 se le condenó a una pena de cárcel hasta que se presentara el dinero.

Normalmente, una sentencia por desacato a un tribunal se prolonga solo mientras exista una expectativa lógica de coaccionar su cumplimiento. De lo contrario, el encarcelamiento se convierte en un castigo, lo que constituye una sanción penal y que está por encima de la autoridad de los tribunales civiles. A menudo, se suele citar un caso de 1974 de la Corte Suprema de Nueva Jersey, *Catena v. Seidl*, en relación con este punto en la desobediencia civil. «Es aborrecible para nuestro concepto de libertad individual que

se pueda emplear el proceso de desobediencia civil para encarcelar a una persona de forma indefinida, incluso de por vida, aunque se niegue a cumplir con la orden del tribunal. El encarcelamiento continuado puede llegar a un punto en el que se convierte en algo más punitivo que coercitivo y, por lo tanto, anula el propósito del compromiso".

En 2002, la jueza Norma Shapiro del Tribunal de Distrito de los Estados Unidos ordenó la puesta en libertad de Chadwick sobre la base de que la continuación del encarcelamiento no obligaría al cumplimiento. Ese mismo año, el entonces Juez de la Corte de Apelaciones del Tercer Circuito de los EE UU, el juez Samuel Alito, revocó a Shapiro y afirmó: «Dado que los tribunales estatales han determinado en repetidas ocasiones que el Sr. Chadwick tiene la capacidad actual de cumplir la orden del tribunal estatal de julio de 1994, no podemos alterar la decisión de los tribunales estatales de que no existe ningún impedimento constitucional federal para el encarcelamiento indefinido del Sr. Chadwick por desobediencia civil, siempre que mantenga la capacidad de cumplir la orden que le exige pagar por el dinero en cuestión».

De este modo, Alito, ahora juez de la Corte Suprema de los Estados Unidos, afirmó el derecho de un tribunal civil a mantener al acusado en la cárcel indefinidamente sin derecho a apelación. Para Alito, la única cuestión era si el desacato tenía la capacidad de cumplir, no si estaba dispuesto a hacerlo.

En el caso de Chadwick, su capacidad para cumplir no está realmente clara. En 2003, el ex juez de Pennsylvania A. Leo Sereni supervisó una investigación de 18 meses de duración en la que dos empresas de contabilidad intentaron localizar el dinero de Chadwick. No se encontró ningún rastro más allá de lo que se había identificado hace una década. Sereni propuso la liberación de Chadwick, diciendo: «Dios mío, si hubiera robado 2 millones de dólares, habría salido hace un par de años». (Aparentemente, el máximo estatal para robar 2 millones de dólares es, o era, un período de siete años). El abogado de Chadwick añadió la preocupación humanitaria de que su anciano cliente padecía de linfoma no Hodgkin y requería atención médica externa.

No obstante, en febrero de 2006, el tribunal que presidía el caso sostuvo que Sereni había «excedido sus límites» y que el encarcelamiento de Chadwick debía continuar.

¿Aberración o señal de alarma?

¿Es el caso Chadwick una aberración que se ha colado por las grietas de un sistema que, por lo demás, es razonable? ¿O es un ejemplo extremo de un suceso común que sugiere que los tribunales de familia están fuera de control en el empleo del encarcelamiento por desacato?

La teoría de la «grieta legal» se enfrenta a un problema. Según el *Chicago Tribune*, el caso ha generado «una docena de alegatos a los tribunales del condado, nueve a los tribunales de apelaciones estatales, nueve al Tribunal Supremo de Pensilvania, seis al tribunal federal más cercano, cuatro a la Corte de Apelaciones del Tercer Circuito y dos a la Corte Suprema de las Estados Unidos». Para que una injusticia soporte los continuos esfuerzos para remediarla, la «grietas» tiene que ser masiva y generalizada. Una simple aberración debería ser más fácil de corregir por lo que los tribunales superiores no deberían afirmarla una y otra vez.

Sin embargo, si el caso Chadwick indica un abuso generalizado, ¿cómo se debería modificar la desobediencia civil? O, más importante, ¿debería retirarse la sanción por completo?

Anular la desobediencia civil no es una idea descabellada. Después de todo, ese poder concreto deriva del *Common Law* británico. El *Civil Law*, también conocido como «Derecho continental» o «romano-germánico», está tan arraigado como el *Common Law*; por ejemplo, es la base del Derecho civil francés y del Código civil suizo. La diferencia principal entre los dos sistemas es que el *Common Law* elabora normas o precedentes a partir de casos concretos y desarrolla principios sobre la base de las sentencias. El *Civil Law* parte de las las normas y las aplica a casos concretos.

Sin embargo, a los efectos del presente artículo, la principal diferencia es que la mayoría de los países con derecho continental no reconocen la prisión civil por desacato. En su libro *La tradición*

jurídica romano-canónica, los expertos legales John Merryman y Rogelio Pérez-Perdomo escribieron,

> otra diferencia fundamental entre las tradiciones del *Civil Law* y del *Common Law* se da en los procedimientos de ejecución. Las jurisdicciones del *Civil Law* no tienen nada que ver con la idea de desobediencia civil del *Common Law*. En el *Common Law* una persona puede verse obligada a actuar o a abstenerse de hacerlo ante la amenaza de prisión o multa por desacato al tribunal, es decir, por negarse a obedecer una orden judicial dirigida a él o ella como persona. En cambio, el *Civil Law* no contempla la desobediencia civil a los tribunales y tiende a actuar solo *in rem*. Es decir, independientemente del tipo de demanda que se tenga contra otra persona, la única forma de cobrar la demanda es mediante la obtención de un fallo monetario.

Gran parte del mundo, incluida Europa occidental, actúa al margen de la tradición del *Common Law* del encarcelamiento civil. Por lo tanto, no está claro que eliminar esta práctica cause algún daño a la jurisprudencia o la justicia norteamericanas. De hecho, hay razones suficientes para creer que eliminar el encarcelamiento estadounidense contribuiría a mejorar la justicia.

En primer lugar, hay un profundo impacto humano en los encarcelamientos por desobediencia civil, pero la pobreza es el impacto humano más obvio. Los que critican la desobediencia civil sostienen que ese encarcelamiento es también una violación de los derechos constitucionales que no solo debe aplicarse a los asuntos penales, sino también a los civiles a los que, al menos, debe respetarse los derechos constitucionales si el castigo implica la privación de libertad. Estos críticos aluden principalmente a los derechos de debido proceso protegidos por la Sexta Enmienda, pero también a los que se garantizan en la Quinta y la Decimocuarta Enmiendas.

La Sexta Enmienda establece: «El acusado gozará del derecho de ser juzgado pública y expeditamente, por un jurado imparcial del Estado y distrito en que el delito se haya cometido… Y de contar con la ayuda de Asesoría Legal para su defensa». Aunque la desobediencia civil no es un proceso penal, la línea entre ambos se

confunde cuando se involucra la cárcel y cuando la pena se impone como un castigo en lugar de un remedio.

La Quinta Enmienda establece: «Nadie estará obligado a responder de un delito castigado con la pena capital u otro delito infame, si un Gran Jurado no lo denuncia o acusa… Ni se le obligará a declarar contra sí misma en ningún juicio criminal; ni se le privará de la vida, libertad o propiedad sin el debido proceso legal; ni se incautará la propiedad privada para uso público sin una justa indemnización». Una de las medidas tradicionales para determinar si un delito es «infame» es la severidad del castigo que puede imponerse por su violación, así, el castigo de encarcelamiento indefinido haría parecer que la desobediencia civil es un «delito infame».

La sección correspondiente de la Decimocuarta Enmienda establece: «Ningún Estado podrá dictar ni imponer ley alguna que limite los privilegios o inmunidades de los ciudadanos de los Estados Unidos; ni podrá Estado alguno privar a cualquier persona de la vida, libertad o propiedad sin el debido proceso legal; ni negar a cualquier persona que se encuentre bajo su jurisdicción igual protección de las leyes». Una vez más, el encarcelamiento parece necesitar la aplicación del debido proceso.

En teoría, un juez impone cargos por desacato como último recurso y de manera que respete los derechos. Pero cuando a un juez (o a cualquier ser humano) se le otorga un poder absoluto y prácticamente incomprensible sobre otro, el resultado previsible es un abuso constante. Esto es aún más cierto cuando un acto de desacato desafía directamente la autoridad de un juez o supone un insulto, es decir, el juez se convierte en la parte perjudicada. Este hecho por sí solo debería impedirle tomar una decisión sobre el supuesto delito. Como afirmó el juez Hugo Black: «Cuando las responsabilidades de legislador, fiscal, juez, jurado y funcionario se imponen a un juez, es evidente que éste es incapaz de sostener la balanza de la justicia de manera totalmente justa y veraz y de reflexionar imparcialmente sobre la culpabilidad o inocencia del acusado. Se convierte en el juez de su propia causa».

Abuso político del proceso

No es solo un juez el que puede abusar de los cargos de desacato a la justicia; también los políticos. Un famoso ejemplo de desacato al tribunal que se usó para obtener ventajas políticas, es el encarcelamiento en 1895 del líder sindical Eugene V. Debs. Tras su destacado papel en la Huelga de Pullman, Debs fue arrestado tanto por conspiración como por desacato al tribunal. En dicha huelga, la American Railway Union se negó a encargarse de los vagones de Pullman o cualquier vagón vinculado a ellos, incluidos los que transportaban el correo estadounidense. El gobierno federal obtuvo una orden judicial contra la huelga, y se envió al para hacerla cumplir. Bajo el cargo de conspiración, Debs tuvo un juicio con jurado en el que el famoso abogado de derechos civiles Clarence Darrow lo defendió, pero el caso se abandonó a mitad del juicio. En el cargo de desacato, el juez en su única autoridad condenó a Debs a seis meses de prisión ilustrando así dramáticamente la diferencia en los derechos de debido proceso en los asuntos penales y civiles.

El peligro del abuso de las acusaciones de desacato a los tribunales aumenta cuando el caso que se decide es controvertido y está abierto a presiones políticas.

Lo bueno de la sociedad

¿Se puede comparar el bien de la sociedad con el riesgo y el costo del desacato al tribunal por parte de los ciudadanos?

En la desobediencia civil, el bien suele definirse como «pagar», como la manutención de los hijos, pero, es difícil saber qué bien se logra encarcelando a padres no violentos que se retrasan en los pagos. Aunque los datos sobre el número de presos «morosos» son imprecisos y a menudo anecdóticos, constituyen, sin duda, la mayoría de los encarcelamientos por desobediencia civil; siendo a menudo el objetivo principal el de sacarle discretamente el dinero al padre. No hay pruebas estadísticas o estudios que indiquen que el encarcelamiento motiva a un padre que "puede" pagar a hacerlo. Además, la sociedad rastrea la riqueza a través de cuentas bancarias, declaraciones de impuestos, talones de pago y una

infinidad de documentos; si la riqueza no se puede descubrir, entonces seguramente se presume que no existe. El acusado no debe ser culpable hasta que se demuestre su inocencia.

Si se castiga a los «morosos» por su pobreza, entonces Estados Unidos ha reinstaurado las cárceles para deudores y lo ha hecho sin el debido proceso para las víctimas, la cual alberga a aquellos que no pueden pagar una deuda. En 1833 los Estados Unidos eliminaron esas instituciones a nivel federal y la mayoría de los estados siguieron el ejemplo y se negaron a imponer la pena de cárcel a los deudores insolventes. En la actualidad, el término común de las cárceles para deudores en las constituciones de los estados es la siguiente: «Ninguna persona será encarcelada por deudas en ningún procedimiento civil, intermedio o proceso final, a menos que sea en casos de fraude». Sin embargo, todavía es posible ir a la cárcel por deudas no fraudulentas como el impago de la pensión alimenticia o la manutención de los hijos.

La encarcelación por desobediencia civil es una excepción innecesaria y peligrosa al debido proceso a la que toda persona tiene derecho tanto por derecho constitucional como por derecho natural. También implica un laberinto de leyes contradictorias e incoherentes que hacen fracasar la distinción tradicional entre los tribunales penales y civiles. Como observó el juez Black: «No sería excesivo decir que el delito con los rasgos más imprecisos y flexibles de nuestra ley, ahora se castiga con los procedimientos más severos conocidos por la misma ley».

Es una aberración legal que impone un respeto falso y arbitrario de los tribunales a personas pacíficas; está lejos de ser un poder benévolo o rara vez flexible. A menos que se cambie o se elimine la ley, los Chadwicks estadounidenses se multiplicarán. La gente irá a la cárcel sin ser arrestada ni escuchada por un jurado; decenas de miles y, posiblemente, cientos de miles de padres o ex esposos morosos, irán a la equivalente moderna cárcel para deudores.

La capacidad de un juez de encarcelar sin el debido proceso o recurso debe eliminarse.

¡Despenalicen al Estadounidense Promedio!

Al igual que con la supresión del debido proceso en los tribunales, la relación entre los estadounidenses promedio y la policía y/o el sistema penal ha cambiado drásticamente; y no para mejor. Desde el 11 de septiembre, se ha producido un cambio radical en las instituciones de Estados Unidos, incluida la militarización de la aplicación de la ley en todos los niveles. El individuo promedio ahora es considerado como un sospechoso criminal en los aeropuertos, en la entrada de los edificios públicos, en la exigencia cada vez mayor de identificación y durante el ejercicio de los llamados «derechos garantizados», como la concentración pacífica y el uso de armas. Las fuerzas del orden ahora ven al público como combatientes enemigos.

El objetivo de un Estado policial no es el libre flujo de la sociedad civil, sino el polo opuesto: el control social. Su objetivo es conservar y aumentar su propio poder político y dado que la sociedad civil considera que el gobierno es su sirviente más que su amo, la sociedad civil constituye una amenaza directa para el Estado policial. Por lo tanto, ambos están en guerra entre sí y no pueden coexistir. Esta característica distingue al Estado policial de un gobierno limitado: libra una guerra contra la sociedad civil, contra la expresión y el comportamiento pacíficos y al hacerlo provoca la guerra con los individuos.

Hoy en día las leyes restringen casi todos los aspectos de la vida cotidiana y han convertido al estadounidense promedio en un criminal, lo sepa o no. Estados Unidos está desapareciendo día tras día; y espero con fervor que su desaparición siga en el futuro y no ya en el pasado, porque si aún está por venir, aquellos de nosotros que lo percibamos aún podremos reclamar una nación que una vez fue tan libre como la Alemania nazi una vez fue civilizada.

Si resides en Estados Unidos y es hora de cenar, lo más probable es que hayas infringido la ley. El abogado de libertades civiles, Harvey Silverglate considera en su libro, *Three Felonies a Day* (*Tres delitos al día*), que el ciudadano promedio viola sin saberlo al menos tres leyes penales federales cada día. Este número no incluye una avalancha de otras leyes como delitos menores o violaciones civiles como el desacato de una orden de desobediencia civil; todas las cuales afectan a la persona promedio constantemente.

Un artículo de *The Economist* (22 de julio de 2010) titulado *Too many laws, too many prisioners* (*Demasiadas leyes, demasiados presos*), afirma:

> Entre 2,3 y 2,4 millones de estadounidenses están entre rejas, aproximadamente uno de cada 100 adultos. Si se incluyen los que están en libertad condicional o vigilada, uno adulto de cada 30 está bajo supervisión «correctiva». En proporción a su población total, Estados Unidos encarcela cinco veces más personas que el Reino Unido, nueve veces más que Alemania y doce veces más que Japón.

Por el contrario, en 1970, se encarceló a menos de uno por cada 400 estadounidenses. ¿Por qué la población penitenciaria se ha cuadruplicado en pocas décadas? ¿Por qué la persona promedio se ha convertido en un delincuente cotidiano que es más propenso a ser detenido en Estados Unidos que en cualquier otro momento?

Hay una respuesta simple pero no una sola explicación de cómo surgió la situación o por qué continúa acelerando fuera de control. La respuesta es que una constante avalancha de nuevas leyes de amplia interpretación está criminalizando sectores enteros de la vida cotidiana mientras que, al mismo tiempo, las normas requeridas para la detención y la condena se han diluido gravemente. El resultado es que se detiene y se encarcela a demasiadas personas por actos que no deberían considerarse delictivos en absoluto o que deberían recibir un castigo mínimo, como multas.

En algunos casos, las leyes que se violan son tan oscuras, imprecisas o complicadas que hasta la policía las ignora. En otros casos, la inocencia absoluta no es suficiente para evitar la crueldad de la detención.

Algunos ejemplos de casos

Nota: Los siguientes ejemplos ilustran la gran variedad de delitos que se están cometiendo y, por lo tanto, sus características difieren considerablemente. No obstante, los casos comparten ciertos factores: la penalización de actos inofensivos y triviales; la aplicación de normas poco razonables; la severidad con que se

castiga cualquier incumplimiento; y la indiferencia de las autoridades ante la devastación humana provocada por la ley.

Caso número uno: En 2005, Anthony W. Florence viajaba en el coche con su familia cuando se le arrestó por error por unas multas de tráfico que ya había pagado; y aún teniendo el comprobante de pago, no sirvió de nada. Estuvo siete días en la cárcel, en los cuales se le registró dos veces sin ropa, a pesar de que los guardias admitieron que no sospechaban que hubiera contrabando. Por otra parte, se le privó de sus derechos; por ejemplo, los guardias le vieron ducharse y le obligaron a someterse a un despioje rutinario.

Aunque finalmente se liberó a Florence, su intento de obtener justicia le llevó años. El 12 de octubre de 2011, la Corte Suprema de los Estados Unidos tenía previsto escuchar el caso Florence v. Burlington, y otros, en el que la cuestión es «si la Cuarta Enmienda permite que una cárcel lleve a cabo un sospechoso registro sin ropa de cada individuo arrestado por cualquier delito menor, sin importar las circunstancias».

Según su juicio, a Florence se suman personas que recibieron un trato similar después de ser arrestadas y encarceladas por delitos tales como «conducir con un silenciador ruidoso, no utilizar un intermitente y montar en bicicleta sin timbre».

Caso número dos: En 2003, tres camionetas con seis policías armados con chalecos antibalas se presentaron en casa de George Norris, de 66 años, en Texas.

Norris fue detenido durante cuatro horas mientras registraban su casa y confiscaban 37 cajas de pertenencias sin ofrecer una orden o una explicación. En marzo de 2004, se acusó a Norris, en virtud de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas, por "contrabando" de las orquídeas que había encargado y pagado para llevar un negocio secundario; por ello se le envió a la misma celda que un presunto asesino y dos presuntos traficantes de drogas.

The Economist informó,

> Los fiscales describieron al Sr. Norris como el «capo» de una red de contrabando internacional. Quedó perplejo ya que sus beneficios anuales nunca superaron los 20 000 dólares. Cuando los fiscales le pidieron que informara sobre otros contrabandistas a cambio de una sentencia más leve, se negó, insistiendo

> en que no sabía nada más allá de los rumores; declarándose inocente. Un agente federal de incógnito le había pedido unas orquídeas, algunas de las cuales llegaron sin los papeles correctos, por lo que se le acusó de hacer una declaración falsa a un funcionario del gobierno, un delito federal que se castiga con hasta cinco años de cárcel. Como se había puesto en contacto con sus proveedores, se le acusó de conspiración, lo que también conlleva una posible pena de cinco años.

Incapaz de pagar las facturas, Norris se declaró culpable y fue sentenciado a 17 meses. Por llevar a la cárcel pastillas recetadas, fue puesto en aislamiento durante 71 días, pero «la cárcel estaba tan saturada que incluso en aislamiento tenía dos compañeros de cuarto».

Caso número tres: En el año 2000, un pobre chico de acogida llamado T.J. Hill pensó que había encontrado el camino del éxito cuando recibió una beca de lucha libre en Cal State Fullerton. La escuela no funcionó y fue arrestado en 2006 por posesión de psilocibina (hongos). Fue puesto en libertad condicional durante cinco años con una sentencia suspendida, es decir, si cumplía su libertad condicional con éxito, no tendría antecedentes penales.

En noviembre de 2008, salió del estado y se emitió una orden de arresto. Aunque el cargo inicial era menor y no hubo más actividad ilegal, se encarceló a T.J. con una fianza de 100 000 dólares para evitar el riesgo de fuga. Su familia gastó miles de dólares en honorarios legales. Actualmente, T.J. es muy conocido por su trabajo como voluntario con niños e incluso los policías quieren que T.J. pase más tiempo fuera de la cárcel. Como dijo uno de ellos, «es un buen tipo. Ha cambiado vidas». Si se le permitirá seguir saliendo o si se deshumanizará a través de un encarcelamiento brutal y sin sentido es algo que se espera ver.

Tales historias abundan, y la mayoría de ellas comparten características con las tres anteriores. Por ejemplo, la actividad delictiva que se castiga suele ser trivial y sin víctimas, es decir, no viola los derechos de nadie. Los delitos son *mala prohibita* en lugar de *mala in se*: el primero se refiere a los delitos que existen solo porque se aprobaron normas para controlar el comportamiento no violento de las personas, como la compra de orquídeas; el segundo

se refiere a los delitos que existen porque los actos son intrínsecamente malos, como la violación.

Otra característica común es que los castigos son extremos y cualquier intento de corregirlos suele ser ruinosamente caro en términos de tiempo y dinero. Sin embargo, el castigo final puede ser los antecedentes penales que sigue a esos "criminales" de por vida, cerrando así mundos de oportunidades que la mayoría de la gente da por hecho.

¿Cuántos estadounidenses son distintos a Florence, con sus multas de tráfico pagadas, pero aún así castigadas? ¿O de Norris, que accidentalmente compró una flor inofensiva pero ilegal? ¿O de T.J., que se equivocó al violar una ley *malum prohibitum* contra las drogas?

Si algo semejante les ocurre a sus hijos, ¿quieren que se destruyan sus vidas por un error administrativo, una ignorancia comprensible de una ley compleja o por un error propio de la juventud? Con cada ley que se aprueba, esa idea se hace más posible.

¿Qué camino hacia la justicia?

Incluso pensar en cómo cambiar un sistema de gobierno hacia la libertad o la justicia puede ser agotador. El sistema penal es particularmente desalentador porque su cruda brutalidad parece no dejar lugar a la razón. Afortunadamente, el mejor enfoque puede ser el de hacer frente a los precursores del sistema penal: las legislaturas que crean las leyes, junto con los agentes de policía y el sistema judicial que las imponen. Sin un cambio radical en las primeras etapas, es difícil lograr un cambio efectivo en la etapa final del encarcelamiento.

El liberalismo ha desarrollado teorías sofisticadas sobre lo que constituye un sistema de justicia adecuado y cómo implementarlo. Una de las teorías más populares se basa en la restitución, en lugar de la retribución o el castigo. La restitución es el sistema legal en el que una persona repara un daño o un perjuicio causado a otro individuo, y lo hace de forma directa; si se roban 100 dólares, entonces se devuelven 100 dólares más daños y perjuicios razonables directamente a la víctima que se ha robado. No se paga

una deuda con la sociedad o el estado yendo a la cárcel, ni se somete a un "castigo" distinto de los daños y perjuicios, sino que dejas a la víctima con lo que se le ha quitado y con algo más por las molestias y el daño causado.

La restitución se limita esencialmente a la manera en que el sistema procesa al autor. Más allá de lo que es necesario para asegurar que se repare los daños y perjuicios, no hay necesidad de que el autor renuncie a ninguno de sus derechos. Un ladrón no necesita ser enjaulado para devolver 100 dólares más los daños y perjuicios; todo lo que tiene que hacer es devolverlos. No hay necesidad de una vasta industria carcelaria ni de la degradación de la sociedad que conlleva la creación de criminales.

Para lograr un sistema de justicia basado en la restitución, el jurista Randy Barnett ha abogado por acabar con todo el sistema de justicia penal. En su lugar, propone un sistema judicial civil más amplio que juzgue la responsabilidad civil y los daños y perjuicios. Por otra parte, muchos libertarios se oponen al modelo de restitución pura; por ejemplo, reclaman que la restitución no puede reparar de manera adecuada crímenes como el asesinato. Sin embargo, independientemente de esas excepciones, está claro que la restitución puede abordar la gran mayoría de los daños y perjuicios ocasionados.

Pequeños pasos hacia la justicia

Afortunadamente, hay pasos mucho más pequeños que una revolución total del sistema judicial que pueden ofrecer soluciones a las numerosas personas que sufren ahora la atrocidad de los sistemas jurídicos y penales de los Estados Unidos. Estos pasos incluyen:

- Una cláusula de extinción adjunta a todas las leyes nuevas o enmendadas. Esta cláusula establece una fecha de caducidad para una ley, a menos que se tomen medidas para renovarla. Hoy en día, la mayoría de las leyes están en vigor indefinidamente.
- La supresión de las penas de cárcel por desobediencia civil; más frecuentes en los tribunales de familia. Es decir, las personas que no pueden pagar la manutención del cónyuge o

de los hijos pueden ser encarcelados indefinidamente por "desacato" sin un juicio o un proceso de apelación; lo que convierte al sistema penal en una cárcel para deudores.

- La eliminación del doble rasero en la ley para los que participan en la aplicación de la ley. Por ejemplo, la eliminación de la inmunidad personal para los delitos intencionales de los agentes de policía de servicio y para los fiscales de distrito que se ocupan de casos flagrantes. Esa inmunidad distorsiona los incentivos que favorecen la violencia y el juicio agresivo.
- La reinstauración de la protección del *mens rea*. «*Mens rea*» significa que si no había una «mente culpable» cuando ocurrió un acto, entonces no se cometió ningún delito, aunque pudiera existir responsabilidad civil. Por ejemplo, si un hombre choca con otro coche sin darse cuenta, no se le debe acusar de abandonar la escena del accidente; sería civilmente responsable de los daños y perjuicios, pero no penalmente responsable. Se está llevando a cabo un estudio sobre la *mens rea* para que se considere a las personas criminalmente culpables a pesar de su intención no criminal.
- La creación de una defensa de «ignorancia de la ley». Esto difiere del *mens rea*. Por ejemplo, si un hombre sabe que chocó con un coche y abandona la escena, una defensa de «ignorancia» sería: «No sabía que hacerlo era ilegal». Su defensa sería inválida porque se presume que todos en nuestra sociedad saben que dañar la propiedad está mal. Actualmente hay una infinidad de leyes de las cuales personas sensatas ignoran, y es imposible para cualquiera, incluyendo la policía, conocer el contenido de cada ley. Asimismo, el principio de «la ignorancia de la ley no es excusa» proviene del filósofo del siglo XVII Thomas Hobbes que abordó la ignorancia voluntaria de las leyes que eran o bien conocidas o bien una cuestión de sentido común. Así, la alegación «no sabía que la violación estaba mal» es inválida mientras que «no sabía que comprar una orquídea estaba mal» sería válida incluso para Hobbes.
- La supresión de los cargos criminales por todas las "malas acciones" no violentas hacia los agentes del orden. Tales cargos incluyen actualmente obstrucción a la justicia y resistencia pacífica a la detención. La obstrucción a la justicia a menudo supone nada más que hacer preguntas a un agente.

- La despenalización de todas las drogas.
- La vuelta a las reglas tradicionales de interpretación de las leyes por las que se interpretan los estatutos penales de forma estricta.

La lista podría extenderse mucho más. Pero la implementación de cualquiera de las protecciones básicas de justicia mencionadas anteriormente podría salvar de la miseria o la ruina de miles de estadounidenses promedio.

Conclusión

Por desgracia, los legisladores tienen un fuerte incentivo para solicitar constantemente más leyes y una aplicación más estricta. Hasta que no haya un número suficiente de votantes u otras masas de protesta que sientan la mordedura de una mala ley y exijan un cambio, se seguirá recompensando a los políticos por tener «mano dura contra el crimen». Además, multitud de personas sindicadas en los sistemas legal y penal ahora cuentan con trabajos bien remunerados y de grandes beneficios. Si se eliminaran el 90 por ciento de los arrestos y encarcelamientos, entonces el 90 por ciento de esos trabajos podrían desaparecer. Recuperar el estado policial en el que se está convirtiendo Estados Unidos va a ser un trabajo difícil... Pero, ¿cuál es la alternativa?

La Guerra, el Enemigo Externo

Al analizar la guerra, es importante dividirla en dos partes bien diferenciadas: el conflicto con un enemigo externo y el conflicto con aquellos que no están de acuerdo a nivel interno, por ejemplo, el evitar un reclutamiento. El enemigo más evidente es el externo, tanto si se trata de otra nación como de una idea como el terrorismo. Pero los que creen en la no utilización de la fuerza se enfrentan a dilemas políticos y morales.

La llamada defensa libertaria de la guerra se resume en el siguiente planteamiento: dado que un individuo tiene derecho a usar la fuerza mortal en defensa propia, un estado (que puede definirse como «un conjunto de individuos») tiene el derecho colectivo de defenderse por medio de la guerra. El fallo de este planteamiento es que equipara los estados o naciones con los individuos como si los supuestos "derechos" de una nación fueran idénticos a los que tiene un individuo.

Los «libertarios» pro-guerra abarcan un gobierno limitado que supuestamente encarna una forma de derechos individuales. Si esto es cierto, entonces un gobierno limitado no podría iniciar o mantener una guerra ya que la guerra implica la capacidad de controlar los bienes y servicios a través de procedimientos como los impuestos. Si un estado o nación tiene derechos idénticos (y no más) que un individuo, entonces la demanda de bienes y servicios no puede justificarse y la guerra no puede librarse. Los libertarios pro-guerra no pueden tener ambas cosas, por lo que, si las naciones tienen los mismos derechos que los individuos, si la guerra se justifica en base al derecho de un individuo a la autodefensa, entonces los recursos sobre los que se apoya la guerra también deben rechazarse en base al derecho de un individuo a conservar su propiedad.

¿Puede un libertario con principios ir a la guerra? Reiterando esta pregunta: ¿es posible una guerra justa entre libertarios?

Para responder a esta pregunta se requiere una definición de la guerra propiamente dicha. Según la definición tradicional, la guerra implica la manifestación de las enemistades de un Estado contra otro, en la que el Estado compromete a la población y los recursos bajo su jurisdicción en las luchas contra la población y los recursos del oponente. Cuando dos individuos o pequeños grupos se enfrentan, se considera que se trata de una pelea o una disputa, no de una guerra. Así pues, la guerra parece estar estrechamente ligada al concepto de estados-nación que controlan, en diversos

grados, la riqueza, la propiedad y los recursos que se encuentran dentro de sus fronteras. El historiador Jeffrey Rogers Hummel describe la guerra como una situación en la que cada estado ha declarado hostilidades en, por lo menos, tres frentes: contra el estado combatiente, contra las personas inocentes dentro del estado combatiente y contra sus propios ciudadanos discrepantes.

Si se aplicaran la definición y la descripción anteriores de la guerra, entonces es difícil imaginar una guerra justa libertaria.

Sin embargo, en teoría, es posible imaginar una guerra sin estados-nación de la misma manera que los libertarios plantean la hipótesis de sistemas legales y judiciales sin gobierno. Si las leyes y los tribunales pueden estar desvinculados del contexto de un estado, entonces tal vez la guerra también pueda estarlo. Incluso el aislacionista por excelencia Murray Rothbard dijo una vez: «Si no hubiera una guerra entre Estados, si los Estados se eliminaran o si solo se hablara de matones privados contra defensores privados, entonces la situación cambiaría por completo». Tampoco es difícil imaginar a los libertarios matando gente en masa en ciertas circunstancias, pues el liberalismo abarca un derecho de autodefensa que permite el asesinato a un agresor que utiliza fuerza mortal. No hay nada dentro del liberalismo que excluya la posibilidad de que las personas asignen este derecho a una entidad colectiva que pueda ejercer la autodefensa en su nombre. En tanto que cada individuo al que un organismo privado de defensa afirme representar y se le ceda voluntariamente su derecho de autodefensa, entonces se justifica que el organismo actúe contra un invasor. Además, si el organismo actúa solo contra los individuos invasores, es decir, los propios agresores, se evitarían todas las acusaciones que giraban en torno a los ciudadanos inocentes. Si los agresores atacan masivamente, entonces matarlos masivamente está política y moralmente justificado.

Por lo tanto, al menos en teoría, el liberalismo parece aceptar la posibilidad de una guerra justa. (Por supuesto, esto no justifica necesariamente ninguna guerra ocurrida en la historia de la humanidad, pero abre el debate y permite la remota posibilidad de una futura guerra justa). ¿Pero cómo sería una guerra libertaria?

La idea de una «guerra justa» es un tema muy conocido por algunos teóricos cristianos que comparten la oposición libertaria

de derramar sangre inocente. Sus descripciones de la guerra justa proporcionan un excelente punto de partida para el análisis. En su libro *War and conscience* (*Guerra y Conciencia*), el ministro Allen Isbell pregunta,

> ¿cuándo y cómo puede un Estado participar legítimamente en una guerra? Este ha sido un tema de debate primordial en la ética cristiana durante dieciséis siglos. A partir de esta continua conversación dentro del cristianismo, se ha desarrollado una doctrina de guerra justificable.

Isbell continúa enumerando ocho requisitos cristianos para una guerra justa: Debe ser el último recurso; debe estar en el bando justificado en la lucha; debe tener una causa razonable; debe tener un objetivo legítimo; la guerra debe ser librada con un espíritu apropiado; debe ser librada por una autoridad apropiada; la ejecución debe ser justa; y debe prometer una victoria beneficiosa.

¿Cuáles serían los requisitos libertarios equivalentes para una guerra justa? Como mínimo, incluirían lo siguiente:

- La guerra debe tener un origen justo.

La utilización de la fuerza es la única circunstancia que justifica el uso de la violencia como un acto de defensa propia. Si la agresión contra uno es inmediata - por ejemplo, uno está siendo violado - entonces una reacción inmediata y directa de violencia sería adecuada. Si la violencia contra uno no es inmediata - por ejemplo, si uno descubre que alguien le ha robado la cartera ayer - entonces el acto de defensa propia consiste en someterse a un proceso legal para obtener una indemnización. Si se produce un ataque directo de una fuerza invasora, ningún libertario podría oponerse a impedirlo. Pero muchas, si no la mayoría, de las causas de la guerra son semejantes a los crímenes para los que se debe buscar un remedio legal: tratados rotos, territorio en disputa, deseo de recursos, etc. Muchas, si no la mayoría, de las causas que llevan a la guerra requieren tiempo e información para saber incluso si son causas en lugar de excusas.

- La guerra debe ser declarada por una autoridad competente y contra un enemigo competente.

En el liberalismo, hay dos posibles autoridades. El individuo o individuos contra los que se inicia la violencia y cualquiera que haya sido designado como representante por el individuo o individuos para defenderlos. La definición de "enemigo propiamente dicho" también está limitada. Los individuos o un organismo solo pueden actuar contra aquellos que están cometiendo la agresión y no contra otros. Además, el organismo debe llevar a cabo la guerra de modo que se mantenga dentro de los parámetros de los derechos de autodefensa que le han otorgado. No puede actuar con una violencia mayor o más grande de la que los individuos afectados están justificados a cometer. Además, como en otras cesiones de derechos como los poderes notariales, el titular puede cancelar el acuerdo y optar por no participar.

- Quienes no cedan sus derechos a un organismo deben poder permanecer neutrales o de otro modo fuera del conflicto.

Los que no cedan sus derechos deben ser totalmente libres para ser neutrales.

- Se debe respetar el derecho de inocencia de los «otros».

Este es «el problema civil» que bien supo expresar Rothbard:

> No veo el por qué los ciudadanos tienen que resultar heridos de ningún modo. Después de todo, fijémonos en el crimen privado hoy en día: supongamos que alguien golpea a otra persona en la cabeza, le roba la cartera y corre por la calle. Actualmente, la policía no dispara ametralladoras a toda la multitud para derribar al criminal. Se parte del principio de que ningún inocente puede ser asesinado y, si el criminal escapa, es mala suerte; porque el principio más importante para el

> libertario y entre la policía nacional es no usar la fuerza contra los que no son criminales.

Una guerra justa tendría que llevarse a cabo de una manera similar a las del siglo XIX en la que los ciudadanos hacían picnic junto a los campos de batalla porque los militares de ambos lados respetaban la distinción entre civiles y combatientes. Hoy en día, el respeto por los ciudadanos suele implicar que los militares se comporten de manera que reduzcan las víctimas civiles. De esa manera, el daño colateral en términos de cuerpos inocentes puede denominarse «no intencional». Pero las muertes no intencionadas de civiles son inaceptables porque que sean «no intencionadas» no significa impredecibles o imprevisibles; si una acción conduce previsiblemente a la muerte o a la inocencia, no puede justificarse en el marco del liberalismo.

En este punto, algunos liberales podrían cambiar el fundamento de los argumentos sobre «el problema civil» del principio al utilitarismo. Si un enemigo está dispuesto a usar armamento indiscriminado, podrían argumentar, debemos responder del mismo modo o quedar devastados.

Sin embargo, aquí no se hace ningún comentario sobre la veracidad de este argumento ni se ofrece una crítica de sus defectos. En cambio, se sugiere firmemente que aquellos que crean que el argumento es cierto, abandonen la etiqueta de «libertario». El liberalismo es el sistema político organizado en torno al principio de no agresión y no se puede hacer un análisis de costo-beneficio para justificar el asesinato de personas inocentes sin salirse del liberalismo. Los límites de su teoría no son lo suficientemente flexibles para aceptar el asesinato de inocentes como daño colateral.

Muchos considerarían lo anterior como una posición de torre de marfil. Argumentan que cuando su vida se ve amenazada, se tiene derecho a responder a la defensiva, aunque la respuesta implique disparar a una calle concurrida y matar a peatones inocentes; la responsabilidad de sus muertes recae en el agresor, no en la víctima.

Si este argumento es válido, surge una interesante cuestión matemática. ¿A cuántos testigos está justificado asesinar para eliminar a alguien que intenta matarlo? ¿Con qué criterio se calcula ese número? ¿Tan pocos como sea necesario? ¿Pero qué

pasa si el número llega a 10 000? ¿Y si sé que el aspirante a asesino está en una sala de cine en particular y la única forma de estar seguro de matarlo es estallando el lugar? O, tal vez, sé que está en algún lugar de Chicago; ¿tengo justificación para bombardear la ciudad? Y si no, ¿por qué no? Una vez que abandone el principio de no dañar a los inocentes, estamos hablando de matemáticas y utilidad, no de ética. Es de suponer que cada uno valoraría tanto su propia vida que estaría dispuesto a elevar las cifras de víctimas.

Claro que cada persona inocente cuya vida esté en peligro por su acto de «autodefensa» también tendría derecho a matarlo por agredirlo. Siguiendo esta lógica, los residentes de Chicago tendrían derecho a bombardear preventivamente su ciudad natal. Y, así, el asesinato justificado de inocentes podría extenderse como un virus hasta que el mundo se asemejara a un estado de naturaleza de Hobbes de una guerra de todos contra todos.

Para finalizar, una guerra justa libertaria tendría que declararse en respuesta a un acto de agresión que no se podría subsanar usando un grado menor de violencia defensiva. Tendría que ser declarada por un organismo en nombre de las personas que habían cedido sus derechos de autodefensa. La guerra solo puede declararse en nombre de esos individuos y los disidentes tendrían que quedar libres para defenderse o no. La declaración de guerra sería contra los individuos responsables de un ataque, pero no contra la población civil enemiga. Y, finalmente, la guerra tendría que llevarse a cabo con estrategias y armamento que difícilmente pudieran implicar herir o matar a inocentes.

Dados estos requisitos, una guerra justa libertaria es inimaginable.

La Guerra, el Enemigo Interno

Un Estado en guerra destruye su propia población al menos de dos maneras: destruye la libertad y la prosperidad al destruir la división entre el sector público y el privado; y, se enfrenta abiertamente a los individuos que se oponen a sus políticas, incluso verbalmente. De este modo, los enemigos internos de un Estado beligerante son: el sector privado, o la sociedad, que funciona fuera de los límites del Estado; y los individuos que hablan o actúan en contra de la política oficial. La sociedad suele controlarse mediante una regulación y vigilancia masivas que establece un control estatal efectivo y una usurpación del sector privado. Los individuos disidentes suelen controlarse mediante la intimidación o la absoluta brutalidad, como el arresto.

El primer enemigo interno: la sociedad

Las famosas siete palabras de «la guerra es la salud del Estado» aparecieron en un manuscrito inacabado escrito durante la Primera Guerra Mundial por el ensayista progresista Randolph Silliman Bourne (1886-1918). La frase contiene un significado complejo que a menudo se pasa por alto. Por un lado, hace referencia a la destrucción de la estructura moral, política y económica de una sociedad libre a través de la usurpación por parte del estado del sector privado, incluidos sus intelectuales.

En tiempos de paz, Bourne creía que la mayor parte de las personas perseguían sus propios intereses según sus propios valores. Trabajaban y cooperaban entre sí, se casaban y criaban a sus hijos sin prestar mucha atención al estado. En cambio, trataban con el gobierno. Bourne definió al gobierno (al contrario que al estado) como *un marco de administración de leyes y la gestión de la fuerza pública. El gobierno es la idea del estado puesta en práctica en manos de personas concretas y falibles.*

El gobierno era la práctica del día a día de las oficinas y funciones de un estado como la oficina de correos o el sistema de colegios públicos, con las que la gente se relacionaba mientras simplemente seguía la vida. Los funcionarios públicos cuyos trabajos hacen funcionar al gobierno como, por ejemplo, los trabajadores de correos, no tenían ningún sentido de lo sagrado.

De hecho, Bourne los describió como «personas comunes y corrientes». Creía que era una situación beneficiosa y un reflejo del feliz igualitarismo de Estados Unidos.

Mientras tanto, la persona promedio rara vez trataba con el Estado, es decir, con las instituciones públicas que fueron consagradas como el Tribunal Supremo. Se trataba de las instituciones y organismos que expresaban y representaban al Estado duradero, como el Congreso. Así, en tiempos de paz en una sociedad relativamente libre, Bourne creía que «el sentido del Estado casi se desvanece de la conciencia de los hombres» que, sin embargo, tratan con el gobierno en la adquisición de licencias de conducir, etc.

En otras palabras, el estado es más un concepto que una realidad física. En los Estados Unidos, es el sistema político establecido tras la Revolución Estadounidense se encarna en la Constitución y en la Declaración de Derechos. Reivindica una cadena de legitimidad que se remonta al presidente George Washington. Mientras que los gobiernos vienen y van constantemente a través de elecciones, el estado sigue siendo esencialmente el mismo y tiende a fortalecerse con el tiempo. Es el estado, más que el gobierno, el que suscita emociones como el patriotismo; es un senador, y no un cartero, el que inspira temor. Es al concepto de estado estadounidense, no a ningún gobierno concreto, republicano o demócrata, al que la gente jura lealtad con las manos puestas sobre sus corazones.

Mientras tanto, la sociedad funciona de manera diferente al estado o al gobierno. Bourne entiende por sociedad al conjunto de factores que constituyen la vida estadounidense; entre lo que se encuentran las actitudes características, las prácticas comerciales, la tradición y la literatura común, el precio del pan, las convicciones religiosas, una historia compartida y las normas culturales imperantes. Una sociedad propiamente estadounidense está compuesta por los factores no políticos que hacen que Estados Unidos se diferencie de China o Francia. La sociedad se compone del sector privado. En tiempos de paz, Bourne creía que la mayoría de la gente se identificaba mucho más con la sociedad que con el gobierno o el estado. La mayoría de las personas se definían a sí mismas en relación con la familia, la comunidad, la religión o el patrimonio étnico, más que con un partido político.

Aunque Bourne creía que la sociedad podía funcionar adecuadamente bajo un gobierno, por la administración laxa de leyes razonables, no creía que pudiera coexistir con un estado santificado. La primera sección de su ensayo *El estado* se titula *La guerra es la salud del estado*. Bourne observa la sociedad, a la que llama «país»:

> El país es un concepto de paz, tolerancia, de vivir y dejar vivir. Pero el concepto de «estado» es esencialmente un concepto de poder, de competencia; significa un grupo en sus aspectos agresivos. Y tenemos la mala suerte de haber nacido no solo en un país sino en un estado y a medida que crecemos aprendemos a mezclar los dos sentimientos en una confusión sin esperanza.

Para resumir el argumento anterior de Bourne: en tiempos de paz, la gente persigue su propio interés, se identifica con la sociedad, interactúa con el gobierno y solo ocasionalmente se encuentra con el estado santificado.

La sociedad durante un estado de guerra

Bourne definió la guerra como el último acto del estado, como el acto extremo de «un grupo en sus aspectos más agresivos». Bourne escribió: «La guerra es una función de los estados», pues argumentó que la guerra elimina las líneas que dividen el gobierno del estado y separan a ambos de la sociedad; y que el acto de eliminarlas se produce en gran medida dentro del propio individuo. Movido por la emoción, la persona promedio se llena de patriotismo y pierde «todo sentido de la distinción entre estado, nación y gobierno». Bourne describió el proceso:

El patriotismo se convierte en el sentimiento dominante y produce inmediatamente esa profunda y desesperada confusión entre las relaciones que el individuo siente y debe sentir hacia la sociedad de la que forma parte.

En tiempos de guerra, gobierno y estado se vuelven prácticamente idénticos, de modo que oponerse al gobierno (cualquier ley o reglamento) se vuelve en un acto de deslealtad hacia el estado santificado. Por ejemplo, aunque criticar al

presidente sea un derecho que los estadounidenses ejercen habitualmente en tiempos de paz, esa crítica se convierte en un acto de traición cuando se declara la guerra. Como explicaba Bourne,

> las objeciones de la guerra, las opiniones sin entusiasmo sobre la necesidad o la bondad del reclutamiento, se ven sujetas a sanciones feroces, que superan con creces a las que se aplican a los crímenes pragmáticos reales.

Además, en tiempos de guerra, los individuos que solo interactuaban con el gobierno ocasionalmente, ahora son fervientes defensores del estado.

Todo ciudadano que en tiempos de paz no tenía ninguna función que cumplir por la que pudiera considerarse una expresión o un elemento vivo del estado, se convierte en un simple agente aficionado al denunciar a espías y desleales, para recaudar fondos para el gobierno o para propagar las medidas que la burocracia considere necesarias.

Las actividades de la sociedad, desde las palabras habladas en los púlpitos hasta las escritas en los periódicos; desde los intercambios económicos hasta el entretenimiento, comienzan a corresponderse con los propósitos del estado más que con el interés propio de los individuos. Este proceso puede resultar especialmente importante en el mundo de los negocios, del que el estado debe extraer recursos para mantener la costosa actividad de la guerra. El estado lo hace a través de innumerables medios, incluyendo la regulación, los impuestos y la usurpación de la toma de decisiones.

A medida que la sociedad y el gobierno se fusionan con el estado, el individuo en sí mismo comienza a desaparecer. El individuo se convierte en parte de lo que Bourne llamaba «el rebaño» o masas que el estado organiza «para actuar ofensiva o defensivamente contra otro rebaño organizado de forma similar». Por ejemplo, el Estado utilizó fuertes incentivos para convencer a la gente de que apoyara el esfuerzo bélico. Las personas solían estar de acuerdo, a regañadientes o no, porque en «una nación en guerra, cada ciudadano se identifica con el resto y se siente inmensamente apoyado en esa identificación».

Pero si un individuo se negaba a unirse al rebaño y en su lugar rechazaba su apoyo, entonces el estado mostraba que la elección no era un problema serio.

A las personas se les dice constantemente que entrarán en el establecimiento militar por voluntad propia como un espléndido sacrificio por el bienestar de su país y que si no entran, se les perseguirá y castigará de la peor forma posible.

Y, así, las personas obedecen las normas de la guerra hasta el punto de arriesgar sus vidas en los campos de batalla. La gente deja de ser individuos que actúan por su propio interés y se convierten en ciudadanos del estado actuando en conjunto. El hombre que disiente y sigue siendo un individuo se siente «desamparado e indefenso», mientras que los que piensan y sienten colectivamente tienen «el cálido sentimiento de obediencia, la irresponsabilidad tranquilizadora de la protección».

Este es el significado teórico de «la guerra es la salud del Estado». En tiempos de paz, la gente se identifica en gran medida por el interés propio y por la sociedad e interactúan de manera ocasional con el gobierno, dando poca importancia al estado. En tiempos de guerra, todo se invierte en beneficio del estado. En cuanto al impacto en el individuo, si la guerra es la salud del Estado, entonces la guerra es también la muerte de los derechos individuales.

El segundo enemigo interno: el individuo persistente

En cada guerra, hay individuos que se niegan a unirse a «el rebaño». En su lugar, se empeñan en actuar como seres humanos libres con la libertad de hablar, de juzgar y de controlar su propio comportamiento pacífico. Si sus acciones se enfrentan directamente a la política del estado o la perjudican de alguna manera; por ejemplo, reduciendo el dinero que va a los fondos bélicos, entonces el estado actúa para destruir a estos individuos. La historia es el mejor maestro en este aspecto.

La represión del estado en guerra, tanto de la sociedad como del individuo, está profundamente arraigada en la historia y la política de los Estados Unidos. De 1798 a 1800, los Estados Unidos y Francia se vieron envueltos en una guerra no declarada que ahora se conoce como la Cuasi-Guerra. El conflicto surgió a partir

de los vínculos cada vez más estrechos de Estados Unidos con Gran Bretaña, enemiga tanto de Francia como de Irlanda. Los estadounidenses comenzaron a ver con recelo a los numerosos inmigrantes franceses e irlandeses que había entre ellos; los políticos comenzaron a preocuparse por los disturbios civiles y la disidencia. Y así, en 1798, se impulsó la «ley de lealtad» en el Congreso.

Las Leyes de Extranjería y Sedición consistían en cuatro leyes. La más explosiva se titulaba oficialmente: «Ley para el castigo de ciertos delitos contra los Estados Unidos» o, extraoficialmente, la Ley de Sedición. En ella se establecían multas y penas de cárcel para cualquier persona que «escriba, imprima, pronuncie o publique (...) escrito o escritos falsos, escandalosos y maliciosos contra el gobierno de los Estados Unidos, o contra cualquiera de las dos cámaras del Congreso (...) o el presidente (...) con la intención de difamar (...) o de llevarlos (...) al descrédito o al desprestigio; o de provocar contra ellos ... el odio del pueblo de los Estados Unidos (...)».

Las leyes fueron defendidas por los federalistas que entonces dominaban el Congreso y favorecían un gobierno federal fuerte con una interpretación flexible de la Constitución. Sus principales rivales políticos eran los republicanos, incluyendo al vicepresidente Thomas Jefferson. Los republicanos denunciaron las leyes como inconstitucionales y los nuevos poderes otorgados al presidente John Adams como monárquico. Por tales declaraciones, se arrestó a varios republicanos importantes en virtud de la Ley de Sedición. Los editores y los encargados de la redacción fueron objeto de un ataque especial. Cuando una reacción pública ayudó a Jefferson a ganar la presidencia en 1800, perdonó a los que se habían condenado bajo la Ley de Sedición.

El 6 de abril de 1917, el Congreso declaró la guerra a Alemania y Estados Unidos entró oficialmente en la Primera Guerra Mundial. El 15 de junio, una ley federal de lealtad llamada «Ley de Espionaje» se convirtió en una de las primeras legislaciones de Estados Unidos en tiempos de guerra. Junto con una enmienda de 1918 llamada la «Ley de Sedición», la Ley de Espionaje se convirtió inmediatamente en una de las medidas más controvertidas en la historia de Estados Unidos, no por la forma en que se ocupó del espionaje extranjero, sino por la forma en que afectó la libertad de

expresión de los editores, periodistas, activistas anti-guerra, reformistas laborales, socialistas, y el estadounidense promedio.

En su ensayo *Not just japanese americans: The untold story of U.S. repression during 'The Good War'* (*No solo japoneses estadounidenses: la historia no contada de la represión de EE UU durante «La Guerra Buena»),* el historiador Jeffrey Rogers Hummel describió las tres características clave de la Ley de 1917:

> 1) Una verdadera ley de espionaje que castigaba el espionaje y el sabotaje en tiempos de guerra; 2) una ley de neutralidad, que restringía los actos no neutrales de ciudadanos particulares en conflictos extranjeros; y, 3) una ley de sedición, que contemplaba hasta veinte años de cárcel y una multa de 10 000 dólares por ayudar al enemigo con «informes falsos o declaraciones falsas», por obstruir el reclutamiento o por causar insubordinación, deslealtad o motín en las fuerzas armadas de los Estados Unidos. La ley también autorizaba al Director General de Correos a excluir del correo los números de periódicos y revistas que considerara subversivos.

Bajo la Ley de Sedición se volvió ilegal:

- Hacer informes falsos o declaraciones falsas con la intención de obstruir la venta de obligaciones por parte de los Estados Unidos.
- Pronunciar, imprimir, escribir o publicar cualquier lenguaje desleal, profano, burlón o abusivo sobre la forma de gobierno de los Estados Unidos, o la Constitución(...) o las fuerzas militares o navales(...) o la bandera(...) o el uniforme del Ejército o la Armada(...) o cualquier lenguaje que tenga por objeto desacreditar, despreciar, contradecir o desprestigiar la forma de gobierno(...) o la Constitución(...) o las fuerzas militares o navales(...) o la bandera.
- Mostrar voluntariamente la bandera de un enemigo extranjero.
- Instar, incitar o abogar por cualquier restricción de la producción en este país de cualquier cosa o cosas necesarias o esenciales para la conducción de la guerra.

La administración Woodrow Wilson estaba determinada a proteger a Estados Unidos contra sí misma, es decir, a protegerla de las ideas equivocadas y de quienes las propagaran. Wilson se refirió a la difusión de ideas equivocadas como «los métodos insidiosos de actividades hostiles internas». El Fiscal General Thomas Gregory lo llamó «guerra por propaganda».

La propaganda variaba, pero tenía un tema común: la oposición al estado de guerra. Prácticamente toda forma de resistencia o crítica se convirtió en un delito grave. En un análisis de 1988, el sociólogo conservador Robert Nisbet señaló: cuando «Estados Unidos se introdujo en el estado de guerra en 1917, se introdujo también en lo que más tarde se conocería como el "estado total" o "totalitario"».

Una histeria patriótica oficialmente aprobada arrasó en Estados Unidos. Las legislaturas prohibieron enseñar alemán o tocar públicamente música alemana, como Wagner o Beethoven. Los libros alemanes se retiraron de las bibliotecas públicas; se renombraron las calles que sonaban alemanas, y el chucrut se convirtió en «col de la libertad». La Cruz Roja prohibió a los que tenían apellidos alemanes unirse y se atacó cruelmente a los inmigrantes alemanes o sus descendientes sin que sus atacantes sufrieran consecuencias. En Minnesota, se castigó a un ministro por rezar en alemán con una mujer moribunda.

Después de que la Revolución Bolchevique sacudiera la política mundial hasta el fondo, los socialistas se convirtieron en objetivos principales, con hombres maltratados en las calles por no llevar más que una corbata roja o por negarse a comprar un bono de guerra.

La ley también impuso una censura oficial. El gobierno confiscó una película titulada *El espíritu del 76* porque mostraba la crueldad cometida contra los colonos por los británicos, aliados de Estados Unidos en tiempos de guerra. Un tribunal federal sostuvo la incautación y su productor recibió una sentencia de diez años de cárcel, pero la sentencia se acabo reduciendo a tres años en la apelación.

El número y el alcance de los encarcelamientos hacen que sea difícil contarlo. Sin embargo, un segmento de la sociedad representa la represión: el movimiento antibélico. Las expresiones antibélicas eran particularmente vulnerables porque muchas de

ellas provenían de las clases socialistas o de reformas laborales con las que la administración Wilson ya estaba en desacuerdo. Puede que el encarcelamiento más destacado fuera la sentencia de 10 años del líder socialista y ex candidato a la presidencia Eugene V. Debs. ¿Su crimen? Criticar la Ley de Espionaje como inconstitucional.

Se produjo una reacción que contó con voces importantes como la del pacifista Norman Thomas, la activista en materia de control de la natalidad Margaret Sanger, la feminista Alice Stone Blackwell, el periodista de investigación Lincoln Steffens y, Roger Baldwin, fundador de la Unión Estadounidense de Libertades Civiles (ACLU). De hecho, la propia ACLU surgió de la Oficina Nacional de las Libertades Civiles, formada en 1917 para prestar asistencia jurídica a los procesados en virtud de las Leyes de Espionaje.

La *League for Amnesty of Political Prisoners* publicó un folleto titulado: «*Is opinion a crime? (¿Es la opinión un delito?)*» La pregunta era una respuesta a la decisión 7-2 de la Corte Suprema de los Estados Unidos en el caso Abrams contra Estados Unidos (1919). Abrams se basó en si la opinión política estaba protegida por la Primera Enmienda o si era un delito en virtud de la Ley de Espionaje. La Corte Suprema respondió: «Es un delito». En una célebre opinión disidente, el juez Oliver Wendell Holmes aclaró su «peligro claro y presente» para la libertad de expresión donde «solo una situación de emergencia que hace que sea un peligro inmediato dejar la corrección de los malos consejos (…) justifica que se haga una excepción al mandato radical»; por lo que «el Congreso no aprobará ninguna ley que coarte la libertad de expresión» (otras decisiones importantes del Tribunal Supremo de los Estados Unidos afirmaron aspectos de la Ley de Espionaje).

Al mismo tiempo, se detuvo a cientos de objetores de conciencia, incluyendo mujeres. Por ejemplo, se condenó a Rose Pastor Stokes a 10 años por declarar en una carta al *Kansas City Star* lo siguiente: «Ningún gobierno dirigido a los especuladores puede estar también dirigido al pueblo, y yo me dirigo al pueblo mientras que el gobierno se dirige a los especuladores».

El movimiento de reforma laboral se vio duramente atacado por al menos a cuatro razones: era principalmente socialista; contaba con muchos extranjeros; se dedicaba a la perturbación de

la producción a través de huelgas; era antibélico porque veía al pueblo alemán como «compañeros de trabajo» del mundo, no como combatientes enemigos.

En todo Estados Unidos, las salas de reunión de los Trabajadores Industriales del Mundo (IWW) se asaltaron al mismo tiempo. En 1917, se arrestaron 165 destacados miembros de IWW. En abril de 1918, se juzgaron 101 acusados, incluido el jefe de IWW, Big Bill Haywood. Tras cinco meses, se les declaró culpables a todos y Haywood y otros catorce fueron condenados a veinte años de cárcel cada uno. En total, se impuso a los acusados una multa de 2 500 000 dólares y de una membresía de más de 100 000 personas a principios de 1917, el IWW quedó prácticamente devastado.

Incluso después de la Primera Guerra Mundial, el «ultrapatriotismo» llevó a la persecución del antiamericanismo. Este período se conoció como el «Temor Rojo» (1919-1920) y alcanzó su cénit con las redadas de Palmer. Bajo la supervisión del Fiscal General A. Mitchell Palmer y su ayudante especial J. Edgar Hoover, se lanzó una campaña violenta contra los radicales que comprendía la deportación de los inmigrantes disidentes; ni siquiera la ciudadanía estadounidense protegía contra la deportación, como descubrió Emma Goldman.

La locura de la guerra finalmente desapareció y en 1920 se liberó a la mayoría de los condenados durante el Temor Rojo. En 1921, Warren Harding liberó al mismísimo Debs y, asimismo se derogó la Ley de Sedición, aunque otras disposiciones de la Ley de Espionaje permanecieron intactas.

La actual Ley de Espionaje

A lo largo de la Segunda Guerra Mundial y hasta el día de hoy, la Ley de Espionaje se ha enmendado e invocado para anular la disidencia política y el debate en tiempos de guerra.

En junio de 1971, se acusó durante la guerra de Vietnam al analista militar Daniel Ellsberg y a su compañero Anthony Russo, en virtud de la Ley de Espionaje, por publicar los documentos clasificados conocidos como los *Pentagon Papers* (Papeles del Pentágono), amenazando al *New York Times* bajo la citada ley por

haberlos publicado. Finalmente, se les liberó por la irregularidad del caso del gobierno, llevando a la declaración de un juicio nulo.

Una histeria política y una represión parecida a la que produjo la Ley de Espionaje se apodera actualmente de los Estados Unidos. El aumento de la tensión política ha permitido la aprobación de una amplia legislación que establece el "derecho" del Estado a detener indefinidamente a ciudadanos estadounidenses sin cargos, juicio o proceso de apelación.

La guerra es la salud del Estado. La guerra no es simplemente una declaración de la hostilidad de un Estado contra un enemigo externo, sino también contra su propia ciudadanía. Es la muerte de la sociedad, de la libertad y de los derechos individuales.

SECCIÓN III

LOS PRINCIPIOS FUNCIONAN A TRAVÉS DE LAS PERSONAS

Los principios existen gracias a los seres humanos; no existirían sin las personas. Las ideas no tienen realidad excepto cuando se encarnan o expresan a través del arte y la industria, la música y las máquinas, la literatura y las matemáticas; es decir, las ideas deben ser creadas y mantenidas por el hombre. Si se quiere entender cómo funcionan y fluyen las ideas y la ideología en el mundo real, entonces es importante leer biografías para ver cómo funcionan los principios en la vida y la mente de otras personas.

Además, es también uno de los grandes placeres de la vida porque los libros son como máquinas del tiempo: puedes espiar a Thomas Jefferson leyendo la carta en la que explicaba la Revolución Estadounidense a sus amigos europeos; a través de Thomas Paine se pueden "oír" las mismas palabras que provocaron la revolución cuando se clavaban desafiantes en vallas y tabernas. También puedes compartir la alegría y la lucha de la gente que admiras leyendo sus diarios y artículos o puedes releer el asombroso tributo de William Godwin a Mary Wollstonecraft a su muerte, si sientes problemas con algún tema emocional, como el luto. La historia está a disposición para ser tu amigo.

Y a veces necesitarás un amigo porque defenderse puede ser frustrante y desagradable. El mundo tiene el poder de maltratar a la gente tanto intelectual como físicamente, pero para la amistad y el consuelo, para el conocimiento y el compañerismo, no se puede expresar lo suficiente de la bondad de los libros; y, especialmente, de las biografías.

En esta sección, muestro algunos de los amigos históricos de los que he sacado perspicacia e inspiración mientras leía cómo los principios que compartimos impulsaron sus vidas.

Étienne de la Boétie: ¿Por qué las Personas Obedecen Leyes Injustas?

Un ensayo del siglo XVI cambió mi vida. Respondía a la pregunta «¿por qué la gente obedece leyes injustas?» mejor que nadie que hubiera leído o escuchado. El principio o concepto que Étienne de la Boétie expresó tan brillantemente se conoce como «servidumbre voluntaria», es decir, se trata del consentimiento de la gente a su propia esclavitud. La Boétie también explica por qué.

Una de sus explicaciones me interesó especialmente; concretamente, el papel que juega el hábito en la vida de las personas. Hoy en día, la palabra «hábito» se encuentra en tiempos difíciles y se usa más a menudo con connotación negativa. La Boétie puede transmitir la misma impresión, pero en la filosofía griega clásica los hábitos no eran ni buenos ni malos, sino herramientas eficaces que la gente podía usar para fines buenos o malos. En respuesta a la pregunta: «¿Cómo alcanzan los seres humanos la felicidad?», Aristóteles respondió que la felicidad era el resultado de buenos hábitos a la hora de llevar a cabo acciones y esfuerzos de sustancia y en la cantidad necesaria. Hasta cierto punto, esto también se aplica para conseguir la libertad. La Boétie subraya el papel del hábito en el desarrollo de la obediencia, pero los hábitos pueden ser también importantes para ser y permanecer libres. Por ejemplo, desarrollar el hábito de cuestionar a la autoridad, incluso si la pregunta se hace en silencio o solo a uno mismo.

El discurso de la servidumbre voluntaria del jurista francés Etienne de La Boétie (1530-1563) discute una cuestión que obsesiona a los amantes de la libertad: ¿Por qué la gente obedece leyes injustas? *El discurso* ofrece una reflexión; y examina la psicología de los que obedecen, los que mandan y los que resisten. La Boétie estaba particularmente interesado en por qué la gente obedece; preguntó: «Si un tirano es solo un hombre y sus súbditos son muchos, ¿por qué consienten ellos su propia esclavitud?».

La Boétie no creía que el estado gobernase principalmente a través de la fuerza. Para empezar, había mucha más gente esclavizada que agentes del estado: si incluso un pequeño porcentaje de la población se negaba a obedecer una ley, ésta se volvería inaplicable. Además, la mayoría de la gente obedecía sin

que se le obligara a hacerlo, por lo que La Boétie desarrolló una explicación alternativa que denominó «servidumbre voluntaria».

La Boétie adquirió su reputación sobre la base de un breve ensayo que argumentaba que la tiranía es «derrotada de manera automática» cuando la gente se niega a consentir su propia esclavitud. Su argumento ha llevado a muchos a concluir que la resistencia no violenta y la desobediencia civil son las mejores estrategias para oponerse al poder del Estado.

El discurso se difundió en secreto por primera vez en Francia (hacia 1553) con un contexto de guerra extranjera y conflicto interno. Los estados nacionales europeos, gobiernos que reclamaban plenos poderes dentro de territorios definidos, estaban en auge. Los monarcas absolutos se enfrentaron entre sí y con sus propios ciudadanos, a quienes exigían dinero y obediencia. El siglo XVI dio origen a la tiranía que con el tiempo conduciría a la Revolución Francesa.

Los orígenes de La Boétie

La Boétie estaba en una buena posición para observar la sociedad que le rodeaba, gobernada entonces por el Rey Francisco I de Francia. Nacido en una familia acomodada y políticamente conectada, La Boétie se salvó del analfabetismo, la miseria y la enfermedad que afectaba a la mayoría de sus compatriotas. La hambruna era tan común que los hombres tallaban cruces en el pan recién horneado para simbolizar la exclusividad de la comida; la peste brotaba continuamente. Mientras el campesino luchaba por sobrevivir, los impuestos estatales consumían un tercio o más de sus ingresos junto con los diezmos de la iglesia absorbiendo otra décima parte. Bandas de soldados robaban comida a z y secuestraban hijos jóvenes para llenar sus filas. Sin embargo, la Francia del siglo XVI, con una población estimada de 16 millones, era la nación más rica, más civilizada y más poblada de Europa.

Francia fue también una monarquía absoluta, lo que significaba que el poder nacional no se distribuía entre los parlamentos o las autoridades locales, sino que dependía únicamente del rey. Para recaudar dinero para la guerra, Francisco vendió títulos a los «nuevos ricos» que formaban una nueva aristocracia. Mientras

tanto, las filas de abogados crecieron mientras administraban el estado en expansión.

Los campesinos vivían al borde de la inanición debido a los impuestos que se cobraban en sus variadas formas. El proceso de recaudación era especialmente brutal porque los recaudadores de impuestos eran "empresarios" que pagaban al rey una cantidad fija por el privilegio de recaudar impuestos; todo lo que superaba esa cantidad se convertía en beneficio. Esto suponía un gran incentivo para gravar en exceso y recaudar enérgicamente.

Algunos de los impuestos eran bastante ingeniosos, por ejemplo, un impuesto sobre el monopolio de la sal por el que todos los mayores de 7 años debían comprar cada año varias libras de sal gubernamental de muy baja calidad. La ley también establecía cómo se podía utilizar la sal e imponía fuertes multas por su mal uso, como por ejemplo en la conservación de la carne. Muchos otros productos tenían sus propios impuestos y las tasas se cobraban en cada etapa de la fabricación: en el transporte, en el momento de la venta a los minoristas y, de nuevo, a los clientes; y se calcula que estos impuestos duplicaban el coste de las mercancías. La lista de impuestos es interminable e incluye muchos derechos de aduana que se imponían no solo en las fronteras nacionales, sino también en los límites entre las distintas provincias de Francia.

Y, por supuesto, no podían faltar los constantes sobornos y otros robos extraoficiales por parte de las autoridades, por los que Francia era famosa. Desgraciadamente, es imposible calcular siquiera cuánto costaba esta corrupción al ciudadano promedio.

En este ambiente de saqueo de casi todo lo que el trabajador producía, la obediencia del ciudadano corriente era esencial para la autoridad del Estado, pero existían demandas conflictivas sobre la lealtad de los trabajadores. Dios exigía obediencia, sin duda, pero el monarca absoluto, una autoridad más secular, estaba consagrado por Dios y bendecido por la Iglesia católica. (De hecho, el auge de los protestantes en Francia, llamados «hugonotes», fue en parte una reacción; significaba que un segmento creciente de la sociedad no reconocía la autoridad divina del rey). También existían lealtades a nivel provincial en las que la mayoría de los franceses profesaban una lealtad primaria a la provincia en la que habían nacido, más que a la nación o al rey; las provincias

variaban mucho en cuanto a costumbres, prácticas religiosas e idioma. Tanto los hugonotes como las lealtades provinciales llevaron al rey a temer que las potencias extranjeras se alinearan con las provincias rebeldes, especialmente las que tenían tendencias al protestantismo.

La obediencia se volvió cada vez más necesaria, pero la invención de la imprenta la hizo cada vez más difícil de conseguir. Por ello, se ha dicho que la imprenta es la herramienta más revolucionaria que ha conocido el mundo. A medida que las publicaciones se extendían, también lo hacían los intentos de censura. En 1559 se publicó la primera lista papal de libros prohibidos.

El discurso sobre la servidumbre voluntaria

Lo más probable es que *El discurso* se escribiera mientras La Boétie era estudiante de Derecho en la Universidad de Orleans, famosa por la actividad de los hugonotes. De hecho, más tarde se quemó a uno de sus profesores en la hoguera por herejía. El ensayo respondía a un hecho en concreto: la Revuelta de la Gabela en Burdeos. La gabela era el ya mencionado y odiado impuesto sobre la sal provocando que los manifestantes mataran al director general de la gabela junto con dos de sus oficiales. Como castigo, se asesinó a 140 plebeyos, se azotó a muchos otros y se impusieron multas exorbitantes.

La Boétie era un gran observador de las demandas concurrentes sobre la obediencia del pueblo. Observaba y se preguntaba por qué el Estado parecía capaz de hacer todo lo que quería, por muy déspota que fuera. Cuando el pueblo se rebelaba y se le reprimía, se preguntaba por qué no se levantaba de nuevo, esta vez en masa. A raíz de estas especulaciones, La Boétie escribió lo que el historiador francés Pierre Mesnard ha llamado «la solución humanista al problema de la autoridad»: *El discurso sobre la servidumbre voluntaria*.

¿Por qué las personas consienten voluntariamente su propia esclavitud? Para La Boétie, la obediencia colectiva de la sociedad proviene de «un vicio para el que no se puede encontrar ningún término suficientemente vil, que la misma naturaleza rechaza y

nuestras lenguas se niegan a nombrar». La Boétie llamó a este monstruoso vicio «servidumbre voluntaria».

Pero, ¿por qué la servidumbre voluntaria es un vicio y no una virtud? La Boétie explica que es una contradicción con la naturaleza en la que cada hombre tiene su propia capacidad de razonar y la virtud reside en fomentar su propia independencia innata. Incluso en los animales más débiles, existe un impulso fuerte y natural de ser autónomo, de ser libre. Los animales que han experimentado la libertad se resisten a quedar atrapados, aunque les cueste la vida. La Boétie expresó:

> Teniendo en cuenta que ni las mismas bestias pueden acostumbrarse al control sin protestar y a pesar de haberse creado para servir al hombre, ¿qué malvado azar ha desvirtuado tanto al hombre que él, la única criatura realmente nacida para ser libre, carece del recuerdo de su condición original y del deseo de volver a ella?

La libertad del hombre requiere la muerte de la tiranía. Defender el tiranicidio contra un gobernante que había infringido las leyes de Dios no era nada nuevo en la teoría europea, pero La Boétie tenía un enfoque diferente: la forma de "matar" a un tirano era destruyendo su poder mediante la resistencia no violenta. De este modo, el pueblo no mataba simplemente a un hombre, sino a la propia tiranía. La libertad solo necesitaba que un número suficiente de personas retirara su consentimiento y cooperación. Al fin y al cabo,

> aquel que os domina no tiene más que dos ojos, dos manos, un solo cuerpo; en realidad no tiene más que el poder que le concedéis para destruiros. ¿De dónde ha conseguido suficientes ojos para vigilaros, si no os los proporcionáis vosotros mismos? ¿Cómo puede tener tantas armas para derrotaros si no las toma prestadas de vosotros? Los pies que pisotean vuestras ciudades, ¿de dónde los saca si no son vuestros?

No obstante, los agricultores siguieron sembrando las cosechas que les eran arrebatadas; el pueblo acumulaba bienes para que los soldados los saquearan y criaba hijas para que las violaran; el pueblo veía cómo se secuestraba a los hijos para que fueran al

ejército y murieran luchando en batallas ajenas. La Boétie se dirigió al campesino,

> Entregáis vuestros cuerpos al trabajo duro para que él [el tirano o el Estado] se deleite y se revuelque en sus sucios placeres; os debilitáis para que él sea el más fuerte y el más poderoso para manteneros a raya.

Para entender por qué el pueblo consentía su propia esclavitud, La Boétie consideró primero la otra cara de la cuestión: la psicología del tirano.

La psicología del tirano

La teoría política tradicional definía la tiranía en función del origen del poder de un gobernante. Los tiranos se dividen en tres categorías: los elegidos para el poder, los que heredan el poder y los que lo reclaman por la fuerza. Las dos primeras fuentes de poder daban al rey legitimidad a los ojos del pueblo, sobre todo en el caso del poder heredado porque significaba que el tirano gobernaba con la bendición de Dios; y, por tanto, se consideraba que gobernaba con justicia, aunque gobernara mal.

Por el contrario, La Boétie consideró que el origen del poder era irrelevante para la definición de la tiranía. Si un hombre gobernaba con justicia, era legítimo; si gobernaba mal, era tirano e ilegítimo.

La Boétie se negó a dar importancia a los medios por los que los tiranos alcanzaban el poder porque lo importante era su modo de gobernar después de haberlo alcanzado.

Sin embargo, la psicología de los gobernantes elegidos despertó el interés de La Boétie especialmente porque parecía lógico que un gobernante cuyo poder proviniera del pueblo sería más agradable que el de otros gobernantes. Después de todo, dicho hombre debería estar agradecido al pueblo o al menos debería ser consciente de que dependen de su buena voluntad. En cambio, La Boétie descubrió que cuando el gobernante elegido gozaba del poder, «planeaba no abandonar nunca su posición», en la que no funcionaba necesariamente mejor que los demás. Ahora bien, para un tirano electo era de suma importancia tener planificado el futuro consentimiento del pueblo para poder permanecer en el poder.

La Boétie analizó las principales formas en las que un gobernante ideaba ese consentimiento.

El periodo más difícil para un tirano es el comienzo de su gobierno, ya que los que no han aceptado su gobierno obedecen a regañadientes e incluso puede ser necesario recurrir a la fuerza bruta. Dicha fuerza podía sofocar la disidencia a corto plazo, pero nunca era una buena opción a largo plazo porque la violencia generaría mártires y podría aumentar la resistencia popular. Además, la represión violenta mostraba por sí sola la cara más fea del poder, provocando que la gente le retirara su apoyo.

Pero con el paso del tiempo, la labor del tirano se hizo más fácil. Mediante el condicionamiento y el aprendizaje, las generaciones futuras aceptarían la autoridad de forma pasiva y obedecerían automáticamente. La Boétie observó: «Es increíble cómo, tan pronto como un pueblo se somete, cae rápidamente en un olvido tan completo de su libertad que difícilmente puede despertarse hasta el punto de recuperarla, obedeciendo tan fácilmente y con tanta voluntad que uno se ve obligado a decir, al contemplar tal situación, que este pueblo no ha perdido tanto su libertad como ha ganado su esclavitud».

Las generaciones que nacieron «bajo el yugo y luego se alimentaron y criaron en la esclavitud» aceptaron su condición como natural. Es así como la «costumbre» o el hábito fue la primera explicación de la servidumbre voluntaria.

El pensador renacentista francés Michel de Montaigne, que fue el mejor amigo de La Boétie, dramatizó el increíble poder de la tradición en su ensayo titulado *Of Custom*: «Parece haber tenido una correcta y auténtica aprehensión del poder de la costumbre, quien inventó por primera vez la historia de una campesina que, habiéndose acostumbrado a jugar con un joven ternero y a llevarlo en brazos diariamente durante toda su vida, lo obtuvo por costumbre, de modo que, cuando creció hasta convertirse en un gran buey, todavía lograba cargarlo».

Pero siempre quedaban algunos súbditos que intentaban librarse de su esclavitud. Algunos de ellos lo hacían porque recordaban sus antepasados y sus antiguas formas de libertad. Conscientes de la historia, estos disidentes compararían el pasado con el presente y se atreverían a anhelar un futuro mejor. La Boétie comentó: «Estos son los que, teniendo buenas ideas por sí solos, las

han formado aún más mediante el estudio y el aprendizaje. Aunque la libertad hubiera perecido por completo de la tierra, tales hombres la inventarían». A través de los libros, los hombres que inventaron su propia libertad enseñarían a los demás la naturaleza humana y esto, a su vez, llevaría a detestar la tiranía.

El control de la información

De este modo, tras inculcar la costumbre de la servidumbre a la mayoría del pueblo, el siguiente reto del gobernante era controlar el flujo de información para minimizar la disidencia.

El control más básico se lograba de dos maneras: censurando la prensa y monopolizando la educación. Si podía decidir que se imprimía y enseñaba, entonces el tirano podía evitar que el pueblo comparara el pasado con el presente; podía controlar lo que el pueblo creía posible en el futuro.

Además, se podía educar concienzudamente al pueblo para que creyera que el tirano era un benefactor que sólo actuaba para favorecer el bienestar público. Podía inculcar la creencia de que su administración era una encarnación viva de conceptos nobles como la justicia, la tradición, el patriotismo, la ley y el orden o el bien público. Y, si el tirano era la encarnación de todas las cosas nobles, entonces oponerse a él equivaldría a oponerse a la propia «bondad».

El propio pueblo se volvería contra los opositores del tirano y lo defendería.

Llegados a este punto, podía producirse un proceso de mistificación en el que el pueblo empezaba a ver al tirano como algo más grande que la vida. La mistificación se produjo de varias maneras: el tirano se aliaba con la religión y así recurría a la veneración de Dios; por otro lado, juraba defender la ley del país y se envolvía en la autoridad de una constitución o documento fundacional; también apeló a las tradiciones de la nación, afirmando ser su guardián. Además, el tirano protagonizó muestras de prestigio y poder que fueron difundidas masivamente y sus agentes vestían uniformes intimidatorios y gozaban de privilegios que los marcaban como "especiales" por el simple hecho de estar a su servicio. A su gobierno se le construyeron

abrumadores monumentos, incluidos los tribunales y otros edificios en los que se llevaban a cabo los asuntos del Estado, es decir, sus asuntos.

Esta era la segunda razón por la que la gente rendía obediencia de forma automática. Una prensa y un sistema escolar regulados les habían convencido de que la autoridad del gobernante era legítima, pero la educación que se le dio al pueblo no se detuvo al llegar al punto de legitimar al tirano sino que continuó en una mistificación que llevó al pueblo a asombrarse por la autoridad del tirano y a considerarlo como algo más que un mero ser humano falible como lo eran ellos mismos.

Soborno

Pero, ¿qué pasa con las personas que siguen siendo libres porque no se las puede domar con la costumbre o inculcándoles el temor? La Boétie creía que el tirano sabio también se dedicaría a la falsa generosidad.

La Boétie destacó «las obras de teatro, farsas, espectáculos, gladiadores, bestias extrañas, medallas, cuadros y otros opiáceos semejantes» patrocinadas por el Estado y consumidas por los «pueblos antiguos». Estas distracciones eran «el cebo hacia la esclavitud» ya que el pueblo estaba tan absorto en sus propios placeres que se olvidó de las cadenas que llevaba en su cuerpo. Junto con tales distracciones, el sabio tirano también atendía las necesidades básicas del pueblo, como, por ejemplo, distribuir reservas de alimentos. «Y entonces todo el mundo gritaba sin pudor: ¡Viva el Rey!», comentó La Boétie con desprecio: «Los tontos no se daban cuenta de que lo único que hacían era recuperar una parte de sus propios bienes y de que su gobernante no podría haberles dado lo que recibían sin habérselo quitado antes». Al proporcionar pan y circo, es decir, bienestar social y distracciones populares, se sobornó al pueblo para que renunciara a su libertad.

No obstante, el soborno directo perdía importancia al lado de una forma indirecta que La Boétie llamaba «el resorte y el secreto de la dominación, el apoyo y el fundamento de la tiranía». Se trataba de un soborno institucionalizado a través del cual millones

de personas ocupaban puestos de trabajo en el Estado y dependían de los impuestos para poder pagar sus facturas. Al deber su sustento al tirano y al ocupar muchos de ellos puestos que no podrían haber ganado por mero mérito, los empleados se sometían al tirano, ofreciéndole su lealtad. Algunos empleados del Estado, como los policías, se convirtieron en las manos del Estado, llegando a toda la sociedad para aplicar las leyes y las políticas; los intelectuales financiados por los impuestos, como los profesores universitarios y los beneficiarios de becas del gobierno, se convirtieron en la voz del Estado, defendiendo su legitimidad; y otros, que trabajaban como oficinistas o agentes menores, hacían que la maquinaria diaria del Estado funcionara sin cesar.

A lo largo de las generaciones, surgió una nueva clase de personas en la sociedad: personas que servían al Estado a cambio de un salario financiado por los impuestos. Esta clase de personas destruía voluntariamente su propia libertad y la de sus vecinos a cambio de los beneficios que recibían del tirano, y lo harían sin escrúpulos ni vacilaciones porque la fuerza de la costumbre y la educación estatal les habían hecho creer que las cosas siempre habían sido así y siempre lo serían.

Conclusión

¿Cuál era la solución de La Boétie a la servidumbre voluntaria? El pueblo debe salir de la esclavitud retirando su consentimiento y cooperación al tirano. La Boétie aconseja: «No digo que levantes la mano contra el tirano para derribarlo, sino simplemente que no lo apoyes más; luego verás cómo, igual que un Coloso cuyo pedestal ha desaparecido, cae por su propio peso y se rompe en pedazos».

Si La Boétie tiene razón, si la libertad es un impulso humano natural, la propia naturaleza argumenta la lógica de no cooperar con la tiranía. Hay algo dentro del hombre y de la bestia que se resiste a la tensión de una correa. En lugar de romper la tensión atacando a quien lleva las riendas, La Boétie pide al pueblo que se limite a dejar que la tensión se afloje. Rechazar tanto la violencia como la sumisión. Simplemente decir «no».

En esa palabra, vive la libertad.

François Marie Arouet de Voltaire: La Relación entre la Libertad y la Tolerancia

Hoy en día es frecuente que las personas consideren la libertad como el enemigo de la tolerancia y al gobierno como su aliado. De este modo, se recurre a la ley para imponer el "respeto" a las minorías, las mujeres y otros grupos que se dice que necesitan protección. Así pues, la discriminación positiva, las leyes sobre la incitación al odio, la legislación sobre la igualdad salarial... La libertad, afirman los políticamente correctos, trae consigo la explotación y la intolerancia, especialmente en el mercado libre. La historia no sonríe a esa teoría porque es lo contrario de lo que ha ocurrido históricamente.

Un hombre destacó de forma dramática la verdadera relación entre la libertad y la tolerancia o, más concretamente, entre el libre mercado y la tolerancia religiosa. El gran ilustrador Voltaire demostró que la tolerancia la garantizaba el libre mercado, y que la interferencia del gobierno era la sentencia de muerte de la tolerancia.

En todo caso, creo que Voltaire subestimó su defensa de los efectos involuntarios, pero moralmente beneficiosos, del mercado libre en la sociedad. Un amigo dijo recientemente: «Gracias a Dios por el libre mercado. Aleja el mal». La provocación de su comentario radicó en una campaña de calumnias llevada a cabo por un grupo de personas maliciosas que deseaban perjudicar a personas que les caían mal por el mero placer de perjudicarlas. En una sociedad aislada, los rencores y los prejuicios personales se imponen, lo que permite a los malintencionados perjudicar a los objetivos impidiendo el empleo, cortando los servicios y perturbando de otro modo sus vidas. Las razones para hacer eso podían ser mil: el color de la piel, el contenido de creencias, un romance despreciado, una disputa por dinero.

Ahora bien, en una sociedad libre, como la creada por la libertad y el comercio, los maliciosos se vuelven desdentados porque el mercado libre es un mecanismo neutral, enorme, que solo le importa el mérito y el pago. Al taller que contrata a un hombre como mecánico no le importan los rumores difundidos por una ex mujer; solo quiere que llegue a tiempo y repare coches. El comerciante que le vende un tomate no quiere escuchar la opinión de nadie en un conflicto; quiere llevarse el dinero, embolsar el tomate y pasar al siguiente cliente. Algunos ven la neutralidad del

mercado libre como algo frío e impersonal. Creo que mi amigo tiene razón. Es una protección contra el mal.

En 1733, el filósofo al que se reconoce como percusor de la Ilustración francesa, François Marie Arouet de Voltaire (1694-1778), publicó *Letters concerning the english nation* (*Cartas sobre la nación inglesa*). Ésta fue una obra clave que causó sensación y que, pesar de estar escritas en francés, las 24 cartas se publicaron por primera vez en Londres en una traducción al inglés. ¿La razón? El contenido se consideraba demasiado peligroso desde el punto de vista político para que el autor o cualquier imprenta francesa hiciera aparecer la obra dentro de la propia Francia.

Voltaire no era ajeno a la polémica. Unos años atrás, tras recibir una paliza de los asalariados de un aristócrata al que había ofendido, Voltaire fue arrojado a la Bastilla (por segunda vez). Se le liberó tras comprometerse a permanecer al menos a 50 leguas de París; así, optó por ir hasta Inglaterra, donde permaneció unos dos años y medio. El resultado de esta estancia fueron las *Letters on English religion and politics* (*Cartas sobre la religión y la política inglesas*), escritas como si quisiera explicar la sociedad inglesa a un amigo en Francia. Finalmente, aparecieron en Francia en 1734 como *Lettres philosophiques* o *Cartas filosóficas*.

La quinta carta, *Sobre la religión anglicana*, comenzó con la siguiente observación: «Este es el país de las sectas. Un inglés, como hombre libre, va al cielo por el camino que más le gusta». La afirmación tenía profundas implicaciones para cualquier ciudadano de Francia, una nación que casi se había destruido a sí misma para establecer el catolicismo como la única religión practicada. A principios del siglo XVI, los escritos de Juan Calvino impulsaron a muchos franceses que se convirtieron al protestantismo y fueron conocidos como hugonotes. El estado y la iglesia católica reaccionaron con una campaña de sangrienta persecución religiosa. En 1700, unas décadas antes de la aparición de las cartas, se calcula que se habían expulsado de Francia unas 200.000 personas y murieron un número indeterminado de personas en las ocho guerras civiles que se desencadenaron.

Por tanto, resulta fácil comprender por qué las autoridades francesas se sintieron amenazadas e insultadas por el siguiente párrafo de la quinta carta. Voltaire analizó los fundamentos

intelectuales e institucionales de la tolerancia religiosa de Inglaterra de una forma revolucionaria. Comenzó rechazando la explicación política de la tolerancia religiosa de Inglaterra. Por otro lado, refiriéndose a la Iglesia de Inglaterra ya consolidada, explicó que la política favorecía considerablemente los prejuicios en lugar de la tolerancia; escribió: «Nadie puede ocupar un cargo en Inglaterra o en Irlanda si no es un fiel anglicano». Tal exclusión política difícilmente promovía la buena voluntad religiosa entre las religiones y, además, la observación habría resonado en Francia, donde el catolicismo tenía una influencia similar.

Tampoco la predicación religiosa de la iglesia dominante condujo a la nación hacia la tolerancia. Según Voltaire, el clero anglicano «azuzaba en los feligreses todo el fanatismo santo posible contra los inconformes». Sin embargo, en las últimas décadas, la «furia de las sectas (...) no fue más allá de a veces romper las ventanas de las capillas herejes».

¿Qué explica, entonces, la extrema tolerancia religiosa en las calles de Londres en comparación con las de París?

La paz del comercio

En la sexta carta, *Sobre los presbiterianos*, Voltaire atribuye la «paz» en la que «ellos [los ingleses de distintas religiones] vivían felizmente unidos» a un mecanismo que debió escandalizar a los lectores; señalando a la Bolsa de Londres, una destacada expresión del capitalismo. En el pasaje más famoso de las *Cartas filosóficas*, Voltaire decía: «Entrad en la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que otros sitios donde se recitan cursos; veréis allí reunidos, para bien de los hombres, a representantes de todas las naciones. Allí el judío, el mahometano y el cristiano se tratan como si pertenecieran a la misma religión, y no dan el nombre de infieles más que a los que quiebran».

Se trata de una reflexión especialmente importante porque, desde el punto de vista jurídico e histórico, Inglaterra no era un bastión de la tolerancia religiosa. A pesar de que las leyes contra los inconformistas y los ateos seguían vigentes durante la estancia de Voltaire, en Inglaterra, y no en Francia, se respiraba un aire de tolerancia en la calle; siendo unas de las razones la ausencia

comparativa de una estructura de clases. Aunque ambos países poseían aristocracias, Inglaterra no estaba sometida a las mismas inflexibles leyes de clase que impedían la movilidad social y económica en Francia. Como escribió Voltaire en la novena carta, *Sobre el Gobierno*: «No se oye hablar en este país [Inglaterra] e alta, media y baja justicia, ni del derecho a cazar en las tierras de un ciudadano, el cual ni siquiera es dueño de disparar un tiro de fusil en su propio campo».

La auténtica diferencia entre Inglaterra y Francia radicaba en el sistema de comercio inglés y en la alta consideración que los ingleses tenían hacia sus mercaderes. (Esto no pretende despreciar las diferencias sustanciales entre los gobiernos inglés y francés, especialmente los constitucionales, sobre las que Voltaire insistía). En Francia, los aristócratas y las demás élites de la sociedad miraban a los comerciantes con un desprecio absoluto. En la décima carta, *Sobre el comercio*, Voltaire comentó deliberadamente la actitud francesa: «El comerciante es tan tonto que al oír hablar con frecuencia despectivamente de su profesión, termina por avergonzarse de ella». Sin embargo, en Inglaterra, el «comerciante debidamente orgulloso» se compara «con alguna razón, con un ciudadano romano». De hecho, los hijos más pequeños de la nobleza inglesa solían dedicarse al comercio o a una determinada profesión. Esta diferencia de actitud fue un factor importante para explicar el extraordinario auge de la clase media inglesa que derivaba su riqueza del comercio. Cuando los franceses se burlaban de Inglaterra como una nación de comerciantes, cosa que hacían a menudo, Voltaire pensaba que el insulto era un cumplido; y, comentaba que, si los ingleses eran capaces de venderse a sí mismos, eso demostraba que valían algo.

El comercio establecía un ámbito en el que las personas se relacionaban entre sí únicamente para obtener un beneficio económico y, por tanto, ignoraban factores ajenos como las prácticas religiosas de la otra parte. En el mercado de la Bolsa de Londres, las diferencias religiosas desaparecían como ruido de fondo mientras la gente se esforzaba por obtener beneficios de los demás. El interés económico del cristiano y del judío pesaba más que los prejuicios que, de otro modo, podrían estropear las relaciones personales entre ellos. Se cruzaron y cooperaron en un punto de interés común: «Un presbiteriano confía en un

anabaptista, y un anglicano confía en la palabra de un cuáquero», escribió Voltaire en *Sobre los presbiterianos*.

Voltaire contra Marx

Irónicamente, Voltaire elogió precisamente el mismo aspecto del comercio, la Bolsa de Londres, la cual Karl Marx condenaría más tarde. Ambos consideraban que el mercado era impersonal o, en términos marxistas más negativos, deshumanizante. Para Marx, las personas en el mercado dejaban de ser individuos que expresaban su humanidad y se convertían en unidades intercambiables que compraban y vendían mercancías. Para Voltaire, la naturaleza impersonal del comercio era algo bueno y, quizás, su mejor característica permitiendo prescindir de los conflictos humanos que históricamente han perturbado la sociedad, como las diferencias de religión y de clase. El mero hecho de que un cristiano que deseara beneficiarse de un judío, y viceversa, tuviera que hacer caso omiso de las diferencias religiosas y tratar con él civilmente fue lo que propició la Bolsa de Londres a Voltaire.

En este sentido, la voz de Voltaire recuerda a la de Adam Smith en su obra más popular, *La riqueza de las naciones*. Smith esbozó el modo en que todo el mundo, en una sociedad de mercado civilizada, depende de la cooperación de las multitudes, aunque sus amigos no sean más que una docena. Un mercado requiere la participación de multitud de personas, con la mayoría de las cuales uno nunca se encuentra personalmente. Sería una locura que un hombre esperara que multitudes de extraños le beneficiaran por pura benevolencia o porque les gusta. La cooperación del carnicero o del cervecero, decía Smith, estaba asegurada por su simple interés personal. Así, los que entraban en el mercado no necesitaban la aprobación o el favor de aquellos con los que trataban. Solo necesitaban pagar sus facturas.

La tolerancia creada por la Bolsa de Londres se extendió mucho más allá de sus puertas. Después de hacer negocios entre ellos, el cristiano y el judío tomaban caminos distintos. Como dijo Voltaire: «Al salir de estas asambleas pacíficas y libres, unos van a la

sinagoga, otros en busca de una bebida…»; y al final, «todos quedan satisfechos».

La Revolución francesa

Las *Cartas Filosóficas*, en su homenaje a la clase media inglesa, a su comercio y a su sociedad, causaron un enorme impacto en la sociedad intelectual europea. Calificando la obra como una «declaración de guerra y plan de campaña», Will y Ariel Durant observaron: «Rousseau dijo que estas cartas jugaron un papel fundamental en el despertar de su mente; que seguramente hubo miles de jóvenes franceses que tuvieron una deuda similar con el libro. Lafayette decía que le hizo republicano a la edad de nueve años. Heine consideró que "no era necesario que el censor censurara este libro; se habría leído igualmente"».

Por ello, se encarceló al impresor en la Bastilla y se emitió una *lettre de cachet* para el arresto inmediato del escurridizo Voltaire. Por orden legislativa, todos los ejemplares conocidos de la obra fueron confiscados y quemados frente al Palacio de Justicia francés. Gracias a la intervención de poderosos amigos, se retiró la *lettre de cachet*, de nuevo con la promesa de que permaneciera seguro fuera de los límites de París y, de este modo, la Iglesia y el Estado franceses respondieron frente al gesto de Voltaire en favor de la tolerancia.

Sin embargo, los temas de las *Cartas Filosóficas* resonaron profundamente en la conciencia de Europa durante muchas décadas. Uno de sus temas era que la libertad, especialmente la libertad de comercio, era la verdadera fuente de la tolerancia religiosa y de una sociedad civil pacífica. Esta idea fue revolucionaria, ya que invertía los argumentos y las políticas aceptadas sobre cómo crear una sociedad armoniosa. Tradicionalmente, Francia (al igual que la mayoría de las naciones europeas) intentaba imponer un sistema homogéneo de valores a su población, con la creencia de que los valores comunes eran necesarios para garantizar la paz y la armonía, es decir, el vínculo social que mantenía unido a la estructura de la sociedad. Se pensaba que esto era especialmente cierto en el caso de los valores religiosos.

No se trataba de un argumento moral, sino práctico: la sociedad se hundiría en la violencia flagrante sin la coherencia que proporcionan los valores comunes. Por tanto, las autoridades debían planificar de forma centralizada y hacer cumplir rigurosamente los valores que debían enseñarse y practicarse a las masas. Después de todo, si se permitiera a la gente elegir sus propios valores religiosos, si los valores se convirtieran en una mercancía de libre competencia, entonces el caos civil y el conflicto sobrevendrían inevitablemente.

Voltaire sostenía precisamente lo contrario. El hecho de imponer valores homogéneos solo conducía a conflictos y guerras de religión. El resultado era una sociedad intelectualmente estancada y moralmente corrupta porque se eliminaba la duda o la disidencia. Fueron la diversidad y la libertad las que crearon una sociedad próspera y pacífica. Voltaire terminó su carta más citada, *Sobre los presbiterianos*, observando: «Si en Inglaterra no hubiera más que una religión, se podría temer el despotismo; si hubiera dos, las gentes se degollarían mutuamente, pero hay treinta y todos viven en paz y dichosos».

Quizás una de las razones por las que las *Cartas filosóficas* de Voltaire generaron tal reacción del leviatán francés fue que la lógica del libro, si se llevase más allá de la religión, golpearía cualquier intento del gobierno de imponer valores o prácticas comunes al pueblo. De hecho, el argumento de Voltaire contra la homogeneidad sigue teniendo profundas repercusiones para las políticas centralizadas de todos los gobiernos. Los ciudadanos que rechazan la homogeneidad impuesta en materia de religión bien podrían cuestionar la sensatez de muchas otras instituciones gubernamentales, incluida la escuela pública, que a menudo se justifica por la necesidad declarada de valores comunes. La libertad de los individuos para decidir cuestiones de valor por sí mismos podría impulsarles fácilmente a exigir el derecho a vivir de acuerdo con esos valores y a enseñárselos a sus hijos. De este modo, el sistema de control centralizado podría desmoronarse.

Henry David Thoreau: ¿Existe el Deber de Desobedecer una Ley Injusta?

La Boétie presentó la dinámica de la servidumbre voluntaria y la solución a la misma: retirar el consentimiento. Pero, ¿en qué momento, si es que hay alguno, la negación del consentimiento requiere no solo la retirada, sino también la desobediencia activa? A través de su notable vida y sus escritos, Henry David Thoreau ofrece una respuesta.

En su ensayo «Sobre la desobediencia civil», Thoreau también ofrece una visión que todos los opositores al poder del Estado deberían tener en cuenta. Tras ser liberado de la cárcel por lo que puede ser el acto de desobediencia civil más famoso del mundo, Thoreau se dedicó a «el oficio de vivir» porque creía que el hombre no nació para enfrentarse al prójimo o para denunciar la injusticia, sino para disfrutar de los sencillos y ricos placeres de la vida. Su visión: La gente debería ocuparse principalmente del oficio de vivir y solo prestar atención al Estado cuando este llamara a su puerta exigiendo su propiedad o su cooperación en un acto inmoral, como la financiación de una guerra. Como dijo Thoreau: «Vine a este mundo no para hacer de él principalmente un buen lugar dónde vivir, sino para vivir en él fuera bueno o malo».

Un amigo mío hizo una vez una observación acerca del tiempo excesivo que muchos defensores de la libertad dedican a criticar al Estado. ¿Qué les ocurriría si el Estado desapareciera de la noche a la mañana? ¿Desaparecería con él su propósito de vivir? Me contó que hay un refrán italiano que se traduce más o menos así: «Vuelve a llover... ¡Jodido gobierno!». Lo que quiere decir es que muchas personas tienden a culpar al Estado de todos sus males y, por tanto, le dan un protagonismo inmerecido en sus vidas. La solución práctica de los problemas, por ejemplo, librarse de la lluvia, sería un enfoque enriquecedor. Y mucho mejor aún son los innumerables placeres que ofrece la vida, desde pasear al perro hasta reír con los amigos. No te involucres tanto en la lucha contra la injusticia hasta el punto de olvidarte de vivir.

Henry David Thoreau (1817-1862) era un hombre introspectivo que deambulaba por los bosques que rodean el pequeño pueblo de Concord, Massachusetts, anotando en su diario el crecimiento diario de las plantas y la migración de las aves. ¿Por qué, con todo,

influyó profundamente en genios de la política como Mohandas Gandhi, León Tolstoi y Martin Luther King?

La respuesta se halla en un breve ensayo que ha sido titulado de diversas maneras, pero que a menudo se conoce simplemente como *Desobediencia civil* (1849). Los estadounidenses conocen a Thoreau sobre todo como el autor del libro *Walden* o *La vida en los bosques* (1854), pero es *Desobediencia civil* lo que ha consolidado su reputación en el mundo político en general. Es uno de los tratados políticos más influyentes que jamás haya escrito un estadounidense.

En *Desobediencia civil* se analiza la relación del individuo con el Estado, que se centra en por qué los hombres obedecen la ley gubernamental incluso cuando la consideran injusta. También expone el punto en el que Thoreau creía que existía el deber moral de desobedecer.

Pero *Desobediencia civil* no es un ensayo de teoría abstracta. Es la respuesta extremadamente personal de Thoreau a ser encarcelado por infringir la ley. Como detestaba la esclavitud y los ingresos fiscales que contribuían a mantenerla, Thoreau decidió convertirse en un rebelde fiscal. No había impuestos sobre la renta y Thoreau no poseía suficientes tierras como para preocuparse por los impuestos sobre la propiedad, pero sí existía el odiado impuesto electoral, un impuesto sobre el capital que se cobraba por igual a todos los adultos de una comunidad.

Thoreau se negó a pagarla y, así, en julio de 1846 fue arrestado y encarcelado. Se suponía que debía permanecer en la cárcel hasta que se pagara una multa, lo que también se negó a hacer, pero, sin su conocimiento o consentimiento, los familiares saldaron la "deuda" y un descontento Thoreau fue liberado después de tan solo una noche.

El encarcelamiento pudo ser breve, pero sus efectos han perdurado a través de su ensayo *Desobediencia civil*. Para entender por qué el ensayo ha ejercido una fuerza tan poderosa a lo largo del tiempo y a través de las culturas, es necesario examinar tanto a Thoreau como hombre, así como las circunstancias de su arresto.

Thoreau, el hombre

Henry David Thoreau nació en el seno de la modesta familia de un fabricante de lápices de Nueva Inglaterra. Con una infancia rodeada de ríos, bosques y praderas, se convirtió en un ávido estudioso de la naturaleza. Su amigo y mentor, el también famoso ensayista Ralph Waldo Emerson, ofreció el siguiente retrato psicológico de Thoreau:

«Fue criado para no abrazar profesión alguna; no se casó, vivió solo; nunca fue a la iglesia; no votó; rehusó siempre pagar impuestos al estado; ni comió carne ni bebió vino ni conoció el uso del tabaco; y aunque era aficionado a la naturaleza, nunca usó trampas ni de armas de fuego. Escogió, con todo el conocimiento sin duda, ser el célibe estudiante del pensamiento y de la naturaleza… No existió nunca un americano más auténtico que Thoreau».

Si se pudiera resumir al hombre con una sola palabra, esa palabra sería el consejo que dio en *Walden*: «Simplificar, simplificar, simplificar». Thoreau fue un hombre conscientemente sencillo que organizó su vida en torno a verdades básicas y que escuchaba la voz de su conciencia, una voz que todos los hombres poseen pero que pocos siguen. Como él mismo opinaba en *Walden*: «Ser un filósofo no consiste en tener pensamientos sutiles, ni siquiera en fundar una escuela, sino en amar la sabiduría hasta el punto de vivir conforme a sus dictados, una vida sencilla, independencia, magnánima y confiada. Estriba en resolver algunos de los problemas de la vida no solo desde el punto de vista teórico sino también práctico».

El intento de Thoreau de aplicar los principios a su vida cotidiana es lo que le llevó a la cárcel y a la «Desobediencia civil». Curiosamente, los coetáneos de Thoreau no lo veían como un teórico político ni como un radical, sino que le veían como un naturalista, desestimando o ignorando sus ensayos políticos, entre ellos «Desobediencia civil». Los dos únicos libros que publicó en vida, *Walden* y *Una semana en los ríos Concord y Merrimack* (1849), tratan de la naturaleza por la que le gustaba pasear.

No tuvo la necesidad de ir muy lejos para encontrar también estímulos intelectuales. A principios del siglo XIX, Nueva Inglaterra era el centro de un movimiento intelectual llamado

«trascendentalismo». En 1834, mientras Thoreau estudiaba en Harvard, el principal trascendentalista se trasladó a una gran casa en las afueras de Concord, convirtiendo así el pueblo en el corazón de este influyente movimiento. Ese hombre era Emerson.

Nunca ha habido un consenso riguroso sobre la definición del trascendentalismo, en parte porque Emerson se negó a ser sistemático. Pero hay amplias áreas en las que los trascendentalistas están de acuerdo. Como filosofía, hace hincapié en el idealismo más que en el materialismo, es decir, considera el mundo como una expresión del espíritu y a cada individuo como una expresión de una humanidad común. Ser humano es nacer con imperativos morales que no se aprenden de la experiencia, sino que se descubren mediante la introspección; por lo tanto, cada uno debe ser libre de actuar según su conciencia para encontrar la verdad escondida en su interior.

Aunque el enfoque de Emerson en el individuo debía atraer a Thoreau, existía una tensión inherente entre las formas prácticas y terrenales de Thoreau y la cualidad abstracta del trascendentalismo. Thoreau quería incorporar los principios a la vida cotidiana; quería saborear y sentir los principios en el aire que le rodeaba. Escribió en *Walden*:

> Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentándome solo a los hechos esenciales de la vida y ver si no podía aprender lo que tenía que enseñar y no descubrir al morir que no había vivido. No quería vivir lo que no era vida, pues vivir es algo muy valioso, ni tampoco practicar la resignación, a no ser que fuera absolutamente necesario. Quería vivir intensamente y extraer el meollo de la vida, vivir de manera tan dura y espartana como para apartar todo lo que no fuera vida, surcar una divisoria y llevar la vida hasta un rincón y reducirla a sus elementos básicos y, si resultaba mezquina obtener entonces toda su genuina mezquindad y hacerla pública al mundo; y, si resulta sublime, saberlo por experiencia para poder dar cuenta de ello (…)

Sin embargo, a pesar de sus diferencias, Thoreau estuvo profundamente influenciado por Emerson, a quien conoció en 1837 a través de un amigo común. Cuatro años más tarde, Thoreau

se mudó a vivir a casa de Emerson y se responsabilizó de muchos de los aspectos prácticos de su vida.

El trascendentalismo se convirtió en el campo de entrenamiento intelectual de Thoreau. Su primera aparición en prensa fue con un poema titulado *Sympathy* publicado en el primer numero de la revista *The Dial*, un periódico transcendentalista. A medida que los trascendentalistas emigraban a la meca de Concord, uno a uno, Thoreau se vio expuesto a todas las facetas del movimiento y ocupó su lugar en su círculo íntimo. Por sugerencia de Emerson, llevó un diario del que se extrajo la mayor parte de *Walden*.

Sin embargo, Thoreau seguía anhelando una vida concreta y espiritual. Quería convertir sus pensamientos en acción. Mientras los trascendentalistas alababan la naturaleza, Thoreau caminaba por ella.

Sobre todo, en sus últimos años, Emerson parecía distanciado del enfoque lujurioso de la vida de Thoreau, que describía como «la doctrina de la actividad». Dada esta diferencia de enfoque, no es de extrañar que Emerson no adoptara las ideas de «desobediencia civil»; al igual que tampoco aprobó la decisión de Thoreau al ser encarcelado.

Encarcelado por una noche

La respuesta de Thoreau a su encarcelamiento en 1846 por negarse a pagar un impuesto electoral que violaba su moral fue *Desobediencia civil*. En ella, exclamó:

> ¿Debe el ciudadano someter su conciencia, aunque sea por un solo instante y en mínima medida, al legislador? ¿Por qué, entonces, todos los hombres tienen conciencia? Creo que deberíamos ser hombres primero y después súbditos. Lo deseable no es que se cultive el respeto a la ley, sino a la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo.

El encarcelamiento fue la primera experiencia directa de Thoreau con el poder del Estado y, como es habitual, lo analizó:

> El Estado nunca confronta voluntariamente la conciencia intelectual o moral de un hombre, sino que

> se las tiene que ver con su cuerpo, con sus sentidos. No se arma de una sabiduría superior o de honradez, sino que recurre a la fuerza bruta. Yo no nací para ser forzado. Seguiré mi propio camino. Ya veremos quién es el más fuerte.

Antes de su arresto, Thoreau llevaba una vida tranquila y solitaria en Walden, un estanque aislado en el bosque a una milla y media de Concord. Thoreau regresó a Walden para reflexionar sobre dos cuestiones: ¿Por qué hay personas que obedecen las leyes sin preguntarse nunca si son justas o injustas? Y, ¿por qué otros obedecen leyes que consideran incorrectas?

Al intentar responder a estas preguntas, la visión de Thoreau sobre el Estado no cambió; al fin y al cabo, fue esa visión la que le llevó directamente a la cárcel. Además, a juzgar por el relato periodístico, más bien seco, de la cárcel, su reacción emocional no pareció alterarse de forma significativa; es decir, no se sintió amargado por la experiencia. La principal crítica que expresó se dirigió a quienes presumían de pagar su multa; un acto que, según el carcelero «le volvía loco como el diablo».

Hacia los que fueron sus carceleros, Thoreau parece haber sentido más desprecio que ira, al afirmar:

> Sencillamente no sabían cómo tratarme y entonces se comportaban de forma maleducada. Lo mismo en las amenazas que en las lisonjas, cometían un error garrafal, pues suponían que lo que más me importaba era estar del otro lado del muro (…) El Estado se me figuraba como una suerte de imbécil, con esa timidez de las mujeres solitarias que temen por sus cucharitas de plata y no saben distinguir a sus amigos de sus enemigos. Perdí todo el respeto que aún le profesaba y me compadecí de él.

Lo que más preocupó a Thoreau fue la reacción de los habitantes de Concord, sus vecinos, a quienes analizó para comprender su comportamiento. Terminó su breve relato de la cárcel con un comentario sobre el pueblo, en el que expresaba cómo se le habían abierto los ojos.

Vi hasta qué punto se podía confiar en la gente entre la que vivía como buenos vecinos y amigos; que su amistad era solamente para el verano; que no se planteaban demasiado hacer

el bien; que eran una raza distinta a la mía por sus prejuicios y supersticiones...

No hay cinismo en la descripción que hace Thoreau de sus vecinos, a los que admite que puede estar juzgando «de modo muy severo» ya que «muchos de ellos no están ni siquiera conscientes de que en su pueblo existe una institución como la cárcel». En cambio, Thoreau se sentía desconcertado al darse cuenta de que había un muro moral y político entre él y sus vecinos, un muro al que Gandhi se refirió en un relato de su propio encarcelamiento en Sudáfrica, en el que escribió:

> Al verse en una situación similar por negarse a pagar el impuesto de capitación, el ciudadano estadounidense Thoreau expresó un pensamiento parecido en 1849. Al ver el muro de la celda en la que estaba confinado, hecho de piedra maciza de sesenta u ochenta centímetros de grosor sobre la puerta de madera y hierro de treinta centímetros, se dijo a sí mismo: «Me parecía que aun cuando un muro de piedra me separara de mis conciudadanos, había otro más difícil de traspasar o superar antes de que ellos pudieran ser tan libres como yo».

Es posible que Thoreau también reflexionara sobre la reacción de Emerson, quien criticó el encarcelamiento por considerarlo inútil. Según algunos relatos, Emerson visitó a Thoreau en la cárcel y le preguntó: «Henry, ¿qué haces ahí dentro?». Thoreau respondió: «Waldo, la pregunta es, ¿qué haces tú ahí fuera?». Emerson estaba «ahí fuera» porque creía que era una mera protesta contra un mal aislado; se necesitaba que la sociedad renaciera por completo de la espiritualidad.

Emerson no vio el sentido de la protesta de Thoreau, pues no pretendía reformar la sociedad; era simplemente un acto de concienciación. Si no distinguimos lo correcto de lo incorrecto, argumentaba Thoreau, con el tiempo perderemos la capacidad de hacer esa distinción y nos volveremos, en cambio, moralmente insensibles. Poco después de su muerte, le preguntaron a Thoreau: «¿Has hecho las paces con Dios?». Respondió: «Nunca he discutido con él». Para Thoreau, el verdadero coste de pagar su impuesto de capitación hubiera sido pelear con su propia conciencia, pelear con Dios.

Desobediencia civil termina con un final feliz. Después de su liberación y de la desagradable experiencia con sus vecinos, los niños de Concord alegraron el estado de ánimo de Thoreau animándole a participar en una recolección de moras. Recolectar moras era uno de sus pasatiempos más apreciados y su habilidad para localizar arbustos cargados de fruta le convertía en el favorito de los niños. Y, si un niño tropezaba tirando moras, Thoreau se arrodillaba junto al niño que lloraba y le explicaba que, si los niños no tropezaban, las moras nunca se dispersarían y crecerían en nuevos arbustos.

Thoreau concluyó su crónica de la prisión diciendo: «[Me] uní a un grupo de recolectores de moras que se mostraban impacientes porque les sirviera de guía. En media hora, (…) estábamos en medio de un campo de moras, en una de nuestras colinas más altas, a tres kilómetros de distancia, y desde allí el Estado no se veía por ningún lado».

Así, Thoreau se desprendió de la experiencia de la prisión, pero no pudo desprenderse de la visión que tenía de sus vecinos ni de las preguntas que acompañaban a su nueva perspectiva. Desobediencia Civil constituye las respuestas que descubrió al escuchar la «voz interior».

El mensaje de Desobediencia civil

Aunque muchos escritores cuáqueros habían defendido la desobediencia civil contra la guerra y la esclavitud por motivos de conciencia, el ensayo *Desobediencia civil* no se vincula a una religión concreta ni a un tema específico. Es un llamamiento laico a la invulnerabilidad de la conciencia en todas las cuestiones por lo que este aspecto puede explicar parte del duradero legado del ensayo. La naturaleza altamente personal de *Desobediencia civil* también contribuye a su impacto, ya que desprende una sinceridad que se encuentra más a menudo en diarios y cartas que en tratados políticos.

La frase inicial de *Desobediencia civil* establece el punto de partida al apoyar el muy citado sentimiento de Thomas Jefferson sobre el gobierno: «El mejor gobierno es el que menos gobierna». Pero Thoreau lleva la lógica de Jefferson un paso más allá:

«Llevada hasta sus últimas consecuencias conduciría a esta otra, en la que también creo: “El mejor gobierno es el que no tiene que gobernar en absoluto.” Cuando los hombres estén preparados para ello, este será el tipo de gobierno que tendrán. Un gobierno no es, en el mejor de los casos, más que un vehículo (…)».

Después de lo que parece ser un llamamiento al anarquismo, Thoreau da marcha atrás y se desmarca de los «hombres sin gobierno». Hablando en términos prácticos y «como ciudadano», expresa: «Lo que propongo no es que desaparezca el gobierno inmediatamente, sino que se establezca un mejor gobierno de inmediato».

Independientemente de su posición final sobre el gobierno, un punto está claro y es que Thoreau niega el derecho de cualquier gobierno a la obediencia automática e inconsciente. La obediencia debe ganarse; debe negarse a un gobierno injusto. Para hacer hincapié en este punto, *Desobediencia civil* se detiene en cómo los Padres Fundadores se rebelaron contra un gobierno injusto y, por tanto, plantea la cuestión de cuándo está justificada la rebelión.

Como respuesta, Thoreau compara el gobierno con una máquina y los problemas del gobierno con la "fricción". La fricción es normal en una máquina, de modo que su mera presencia no puede justificar la revolución. Pero la rebelión directa sí se justifica en dos casos: primero, cuando la fricción llega a tener su propia máquina, es decir, cuando la injusticia deja de ser ocasional para convertirse en una característica definitoria; y, segundo, cuando la máquina exige que la gente coopere personalmente en la práctica de una injusticia. Thoreau declaró que, si el gobierno «nos exige convertirnos en agentes de la injusticia para otros, entonces yo digo: incumplamos la ley. Transformemos nuestra vida en una fricción que detenga la máquina».

Esta es la base de la filosofía política de Thoreau: el individuo y su conciencia son el juez definitivo del bien y del mal; sin embargo, defiende más que esto. Thoreau afirma que solo los individuos pueden actuar injustamente y que, por ello, son los responsables de sus propios actos y no pueden culpar al gobierno. Cuando el gobierno llama a la puerta de casa, lo hace como un individuo en forma de cartero o recaudador de impuestos cuya mano golpea la puerta. No está exonerado de responsabilidad porque es su trabajo, ya que ha asumido voluntariamente el

trabajo. Antes del encarcelamiento de Thoreau, cuando un confuso recaudador de impuestos se preguntó en voz alta sobre cómo manejar su rechazo a pagar, Thoreau le aconsejó al hombre: «Dimite». Si un hombre elegía ser un agente de la injusticia, Thoreau se empeñaba en confrontarle con el hecho de que él estaba eligiendo. Como explicó Thoreau: «Después de todo, yo disputo con personas y no papeles, y él ha elegido voluntariamente ser un agente del gobierno».

Pero si el gobierno es "la voz o la voluntad del pueblo", como se le suele llamar, ¿no se debería hacer caso a esa voz? Thoreau admite que el gobierno puede expresar la voluntad de la mayoría, pero también puede no expresar más que la voluntad de los políticos de élite. Incluso una buena forma de gobierno está «sujeto igualmente al abuso y a la perversión antes de que el pueblo tenga ocasión de intervenir a través de lo suyo». Además, aunque el gobierno fuera quien expresara la voz del pueblo, este hecho no obligaría a obedecer a los individuos que no estuvieran de acuerdo con lo que se dice. Mientras sus acciones sean pacíficas, cada individuo debe actuar de acuerdo con su propia conciencia; pues la mayoría puede ser poderosa, pero no es necesariamente correcta.

¿Cuál es entonces la relación adecuada entre el individuo y el gobierno?

El rol del gobierno

Quizás la mejor descripción de la relación idónea de Thoreau se produce en «un Estado realmente libre e ilustrado» que reconoce «al individuo como un poder superior e independiente, del que se derivan todo su propio poder y autoridad». Es un Estado que «sea capaz de ser justo con todos los hombres y trate a cada individuo con el debido respeto que merecen los vecinos», permitiendo a los que no lo aceptan vivir «al margen».

Según Thoreau, el gobierno de su época no se acercaba a este ideal por dos razones fundamentales: la esclavitud y la guerra entre México y Estados Unidos.

Es importante recordar que, aunque el encarcelamiento de Thoreau fue una protesta contra la esclavitud, *Desobediencia Civil*,

escrito tras el estallido de la guerra entre México y Estados Unidos protesta tanto por la esclavitud como por la guerra. De hecho, el párrafo inicial del ensayo menciona la guerra sin decir nada de la esclavitud.

Desobediencia Civil muestra la guerra entre México y Estados Unidos como un mal comparable a la esclavitud. La década de 1840 se caracterizó por un espíritu de expansión llamado «Destino Manifiesto», es decir, la idea de que el destino de los estadounidenses era expandirse por todo el continente, civilizando las tierras salvajes y a los nativos a su paso. Parte de la expansión fue la anexión de Texas, que desencadenó una guerra con México, quien también reclamaba la zona; además, la anexión fue doblemente ofensiva para Thoreau porque permitió la expansión de la esclavitud en el nuevo territorio y las consecuencias domésticas del conflicto le perturbaron profundamente. Los impuestos se dispararon y el país adoptó cierto aire militar provocando que Thoreau se horrorizara al saber que algunos de sus vecinos apoyaban activamente la guerra. Estaba perplejo por aquellos que no apoyaban la guerra pero que la financiaban a través de los impuestos que pagaban; después de todo, consideraba que la guerra era «obra de uno grupo relativamente pequeño de personas que se valen del gobierno como de una herramienta». Sin la cooperación de las masas populares, «grupo pequeño de personas» no conseguirían manejar esa herramienta.

Para ello era necesaria la cooperación de la propia herramienta, el ejército permanente, que también estaba formado por individuos responsables de sus propios actos. Thoreau se preguntaba acerca de la psicología de los hombres que lucharían en una guerra y, tal vez, matarían a otros por obediencia. ¿Cómo podía un hombre matar voluntariamente a un extraño que no le había hecho ningún daño personal? Thoreau llegó a la conclusión de que los soldados, en virtud de su absoluta obediencia al Estado, se convierten en algo menos que seres humanos con una conciencia funcional. Escribió:

> Pero entonces, ¿qué son?, ¿realmente hombres? ¿O son polvorines móviles y fuertes en miniatura al servicio de algún mando militar sin escrúpulos? Visiten un arsenal y contemplen a un infante de la marina; eso es lo que puede hacer de un hombre el gobierno

> estadounidense, en eso consiguió transformarlo con sus negras artes: en una mera sombra y remedo de humanidad (…)

Así es como «la multitud de hombres» empleados por el Estado le prestan servicio, «no como hombres, sino como máquinas, con sus cuerpos». Al hacerlo, los hombres renuncian al libre desarrollo de su sentido moral y, así, «se rebajan a la condición de la madera, la tierra y las piedras».

Thoreau se preguntaba: «¿Cómo conviene que se comporte hoy un hombre respecto de este gobierno estadounidense? Yo respondo que no puede asociarse a él sin perder su dignidad».

Pero sus "bienintencionados" vecinos, incluso los que supuestamente se oponían a la esclavitud y a la guerra entre México y Estados Unidos, se unieron al gobierno estadounidense y lo obedecieron. Thoreau atribuyó su comportamiento a la ignorancia y concluyó generosamente que «obrarían mejor si supieran cómo hacerlo».

Pero quedaba un problema. ¿Por qué gente como Emerson, que no puede ser llamada ignorante, rinde obediencia a leyes con las que no está de acuerdo?

Una razón es obvia: la gente que cree que necesita un gobierno está dispuesta a aceptar uno imperfecto. Esas personas, explicaba Thoreau, aceptan el gobierno como un «mal necesario». Otras personas apoyaban al gobierno por interés propio; donde mencionó específicamente a los comerciantes y agricultores de Massachusetts que se beneficiaban de la guerra y de la esclavitud.

Otros obedecían porque temían las consecuencias de la desobediencia. Este era el vecino que decía: «Si rechazo la autoridad del Estado cuando me extiende la cuenta de impuestos, no tardará en apoderarse de mis pertenencias y de incautar mis bienes, y nos hostigará interminablemente a mí y a mis hijos». Thoreau sabía que su vecino tenía razón en su percepción de lo que podría ocurrirle a su propiedad y a su familia. Escribió: «Cuando converso con el más libre de mis vecinos, me doy cuenta de que (…) teme las consecuencias que la desobediencia pudiera acarrearle a sus bienes y a su familia. (…) Esto es duro. Conduce a que sea imposible para un hombre vivir con honradez y al mismo tiempo con comodidad en los asuntos materiales». Según sus propias palabras, Thoreau fue afortunado en este aspecto puesto

que no tenía propiedades que embargar ni hijos que pasaran hambre. Por tanto, no criticaba a los hombres que obedecían a regañadientes una ley injusta por temor a sus familias.

Nuestro enemigo, el Estado

En cambio, la crítica de Thoreau se dirigía a la forma de obediencia que surge de un genuino respeto por la autoridad del Estado. Esta forma de obediencia dice: «La ley es la ley, y debe ser respetada sin importar su contenido». A través de tales actitudes, hombres aparentemente buenos se convierten en agentes de la injusticia.

Thoreau analizó la noción de «la ley es la ley y debe ser respetada». Por un lado, no todas las leyes son iguales en su propósito o en su justicia; algunas leyes existen únicamente para proteger al gobierno, como, por ejemplo, las leyes contra la evasión de impuestos, la traición o el desacato al tribunal. Estas leyes suelen tener penas más severas que las que protegen a los individuos contra la violencia.

Además, las penas establecidas por negar la autoridad del gobierno son a menudo tan vagas y amplias que invitan a sentencias arbitrarias por parte del tribunal. Los abogados y los tribunales forman parte de la maquinaria defensiva del Estado. Thoreau concluyó: «Lo que los abogados llaman verdad no es la Verdad, sino apenas consistencia o una conveniencia coherente. (...) Tiene bien merecido que la llamen (...) el Defensor de la Constitución. (…) Y ante el hecho de que la Constitución apruebe la esclavitud, afirma: "Dado que forma parte del contrato original, dejémoslo como está." (…) No podría aislar un hecho de sus implicaciones políticas concretas».

Estos tribunales no ofrecían ninguna protección a Thoreau, quien se negaba a respetar su autoridad. No obstante, llevó su rechazo un paso más allá; un paso lógico. No solamente rechazaba las leyes injustas, sino también a los hombres que las creaban. Retiró su apoyo a los políticos que «rara vez hacen distinciones morales» y "son capaces de a servir igual al diablo, sin tener intención de hacerlo, que a Dios». (Énfasis añadido.) El uso que hace Thoreau de la palabra «tener intención» es significativo.

Incluso los políticos bien intencionados se sitúan tan de lleno dentro de la institución del gobierno que nunca la contemplan al descubierto. Sea cual sea su intención, sirven a los fines del gobierno.

El desprecio de Thoreau por los políticos puede parecer una consecuencia lógica de su desprecio por la ley, pero muchos reformistas consideraron que se podía no respetar la ley sin responsabilizar directamente a los legisladores. El punto de vista de estas personas pasaba por alto el papel de la «elección», argumentaba Thoreau. Todo político que creó una ley eligió hacerlo y fue pagado por sus acciones; todo agente que hace cumplir una ley elige hacerlo y defiende sus acciones. Si creaban o aplicaban una ley con la que ellos mismos no estaban de acuerdo, entonces entregaban su conciencia al Estado. Sin embargo, esa renuncia es irrelevante en cuanto a su responsabilidad individual sobre sus propios actos; debiendo considerarse responsables de lo que hacen ellos mismos.

Responsabilizar a los políticos no fue el último paso en la retirada de apoyo de Thoreau, sino que negó la autoridad del propio gobierno. Una vez más, el rechazo a los políticos puede parecer lógico que implique el rechazo del gobierno; pero, de nuevo, muchos reformistas rechazaron a los políticos sin rechazar la política.

Thoreau consideraba que esos reformistas también eran culpables.

Aquellos que, a pesar de no aprobar el carácter y las medidas de un gobierno, le rinden lealtad y apoyo son, sin duda, sus partidarios más concienzudos y, por tanto, los obstáculos más significativos para la reforma.

Thoreau se dirigió específicamente a los abolicionistas que pedían el cese inmediato de la esclavitud. En vez de solicitar al gobierno la disolución de la unión con los esclavistas, Thoreau creía que esos reformistas debían disolver «la unión entre ellos y el Estado y negarse a pagar impuestos al Tesoro». Las peticiones no hacían más que fortalecer la autoridad del gobierno al reconocer su autoridad y honrar la voluntad de la mayoría; observó: «Cualquier hombre que sea más justo que sus vecinos, constituye ya una mayoría de uno».

Los reformistas que piden permiso al gobierno, «les gusta más hablar» sobre la justicia que actuar sobre ella. Así, Thoreau concluyó: «La reforma cuenta con decenas de periódicos a su favor, pero no cuenta con un solo hombre». Para los hombres que prefieren una estrategia segura, el voto se convierte en un sustituto de la acción y la política se convierte en una especie de juego, como las damas o el backgammon, pero con un ligero tinte moral. Para Thoreau, cualquiera que esté dispuesto a dejar las decisiones morales a la voluntad de la mayoría no se preocupa realmente de que lo correcto prevalezca. Al resistirse al impuesto de capitación, Thoreau no consultó a la mayoría, sino que actuó según su conciencia porque si un hombre permitiera que la mayoría decidiera si debe o no pagar, entonces, según sus propios criterios, no habría mostrado ninguna consideración por lo que es correcto.

Además, Thoreau consideraba que el voto era un vehículo deficiente para la reforma porque el voto sigue al verdadero cambio; no lo precede ni lo causa. «Cuando la mayoría vote al fin por la abolición de la esclavitud», escribió Thoreau, «será porque ésta le es indiferente o porque queda muy poca por abolir a través de su voto». En cuanto a los otros medios que el Estado proporciona para introducir cambios en sí mismo, son extraordinariamente lentos; apuntó: «Tardan demasiado tiempo, y la vida de un hombre es demasiado corta».

¿Significa esto que los hombres tienen el deber de poner sus vidas frente a un Estado injusto?

¿El deber de resistencia?

Desobediencia civil aborda del derecho del individuo a resistirse al Estado, pero Thoreau no consideraba que la desobediencia fuera un deber primordial, sino que se trataba de un deber de la sociedad. Entendía que los hombres están involucrados en el negocio de la vida y creía que era apropiado incluso para un reformista obstinado como él, escribió: «Vine a este mundo, no para con la misión de convertirlo en un buen lugar dónde vivir, sino para vivir en él, sea bueno o malo». Ante todo, afirmó claramente que las personas debían vivir su vida.

Es una cuestión fundamental. Si un hombre tiene la suerte de encontrarse en circunstancias que se asemejan al campo de moras de Thoreau, donde «el Estado no se veía por ningún lado», entonces no tiene el deber de buscarlo, sino que debe dedicarse a su vida. Él solo desafió al Estado cuando éste se dirigió a él, cuando llamó a su puerta y le exigió su dinero para apoyar una institución que consideraba injusta: la esclavitud. A partir de entonces, cuando el Estado le ignoró, lo dejó de lado a pesar de que sus vecinos pagaban impuestos.

Así, aunque *Desobediencia civil* se titula a veces *Sobre el deber de la desobediencia civil*, este último título es algo engañoso. ¿De dónde procede la palabra «deber»? Es posible que haya derivado de una crítica dentro de *Desobediencia Civil* mediante la cual Thoreau rechazó un capítulo del libro de William Paley *Principios de filosofía moral y política*; en el capítulo titulado *Deber de sumisión al gobierno civil*. Según la interpretación que Thoreau hizo del filósofo del siglo XVIII, Paley sostenía que todas las obligaciones civiles derivan de la conveniencia. Dado que Thoreau intentaba demostrar lo contrario, que la obediencia civil tiene un fundamento moral, el título *Sobre el deber de desobediencia civil* puede haber sido un juego de palabras con el título de Paley.

Sin embargo, *Desobediencia civil* no defiende el deber de buscar un enfrentamiento con el Estado, de protestar por un acto ilícito cometido contra el vecino, ni siquiera de resistirse al Estado en asuntos que no violan la conciencia; como la compra de un sello de correos o el uso de una vía pública.

La conclusión a la que llega *Desobediencia civil* es que el único deber político de un hombre es corregir cualquier injusticia que cause directamente y negar su cooperación a otras injusticias. «Si he de entregarme a otros fines y proyectos, primero debo, como mínimo, asegurarme de que no me estoy montando sobre los hombros de otros hombres. Ante todo, debo dejar el camino libre para que también los demás puedan realizar sus propósitos o. Si le he arrebatado injustamente la tabla a un hombre que se ahoga, debo devolvérsela, aunque me ahogue yo».

En resumen, Thoreau creía que el Estado nunca debía estar por encima de la conciencia individual o de los asuntos de la vida. De hecho, los hombres deberían vivir como si no existiera el Estado. Pero si el Estado se dirige a un hombre y le exige que viole su

conciencia y participe en una injusticia, entonces ese hombre debe desobedecer; no mediante la violencia, sino eliminando activamente su cooperación.

El legado de Thoreau

Las teorías políticas de Thoreau no fueron muy conocidas durante su vida. Por lo general, se presentaban como conferencias ante audiencias reducidas o como artículos enterrados en publicaciones periódicas de escasa circulación. *Desobediencia civil* se presentó por primera vez como una charla en el Concord Meeting Hall. En 1849 se publicó bajo el título *Resistencia al gobierno civil* en el primer y único número de la revista *Boston Aesthetic Papers*. Tras la muerte de Thoreau, su hermana Sophia reunió sus obras no recopiladas para su publicación póstuma en varios volúmenes por la editorial *Ticknor and Fields*. Los ensayos políticos se reservaron para el final e incluso entonces parecieron ser añadidos. El último volumen se tituló *Un yanqui en Canadá, con periódicos contra la esclavitud y la reforma* (*A Yankee in Canada with Anti-Slavery and Reform Papers*, 1866) e incluía *Desobediencia Civil*, que fue retitulado *Sobre el deber de la desobediencia civil*.

¿Por qué se publicaron estos ensayos al final? Posiblemente porque no se consideraban representativos de Thoreau. Tal vez porque muchos de ellos fueron escritos en respuesta a acontecimientos concretos y, por tanto, parecían anticuados. O, tal vez, porque su inclinación política resultó tan desaprobada que algunas personas desearon que hubieran muerto con el hombre.

¿Por qué se publicaron estos ensayos al final? Posiblemente porque no se consideraban representativos de Thoreau; o tal vez porque muchos de ellos fueron escritos en respuesta a acontecimientos concretos y, por tanto, parecían anticuados; o porque su inclinación política resultó tan desaprobada que algunas personas desearon que hubieran muerto con el hombre.

En 1890, Henry Salt publicó una colección de ensayos políticos de Thoreau, entre ellos *Desobediencia civil*. El libro influyó profundamente en un joven abogado de Sudáfrica que protestaba por el trato que el gobierno daba a los trabajadores inmigrantes de la India. El abogado era Mohandas K. Gandhi, que llegaría a crear

un movimiento masivo de resistencia no violenta en la India. El joven halló en Thoreau las técnicas que utilizaría con provecho en su posterior lucha por la independencia de la India del dominio británico. Años más tarde, Gandhi agradeció al pueblo estadounidense por Thoreau, diciendo: «En la persona de Thoreau me habéis dado un maestro. Su ensayo sobre *El deber de la desobediencia* civil me proporcionó la confirmación científica de las razones de mi acción en África del Sur». Al adoptar el mensaje de Thoreau y difundir la estrategia de desobediencia civil, Gandhi centró la atención mundial en el tímido filósofo yanqui que vivió sin fama alguna en su propia nación, en su propia época.

Conclusión

Sin embargo, la propia muerte de Thoreau pasó prácticamente desapercibida. En noviembre de 1860, contrajo un fuerte resfriado que se convirtió lentamente en una tuberculosis de la que nunca se recuperó y, el 6 de mayo de 1862 a la edad de 44 años, Henry David Thoreau murió.

Meses más tarde, Emerson publicó un elogio que concluía así: «El país todavía no sabe, o apenas sabe, qué gran hijo ha perdido. (…) Su alma estaba hecha para vivir en la más noble sociedad; en poco tiempo agotó todo lo que puede dar de sí este mundo; donde exista conocimiento, donde haya virtud, donde exista la belleza, allí encontrará él un hogar».

Como siempre, Thoreau lo dijo de forma más sencilla: «Por felicidad podría abrazar la tierra. Me encantará ser enterrado en ella».

William Lloyd Garrison: Una Persona Puede Hacer la Diferencia

Dos de las nociones más destructivas para la búsqueda de la libertad son que no se puede luchar contra la burocracia y que una sola persona no puede marcar la diferencia. Ambas afirmaciones no solamente son falsas, sino que son argumentos utilizados para disuadir a la gente de defender lo que saben que es correcto. La antropóloga norteamericana Margaret Mead dijo: «Nunca dudes de que un pequeño grupo de ciudadanos reflexivos y comprometidos puede cambiar el mundo. De hecho, es lo único que lo ha hecho».

Mead tiene razón, pero hay otra razón, quizá más crucial, por la que la gente debería defender sus creencias a pesar de que el resto se quede de brazos cruzados: la integridad personal. Aparte de buscar el cambio social, es importante que las personas mantengan viva la verdad en su interior. Recuerdo perfectamente a un hoy respetado catedrático de economía al que escuché mientras explicaba por qué no se le conocía como economista austriaco: cuando era estudiante, explicó, ser discreto sobre sus creencias era importante para poder entrar en la escuela de posgrado en la que mantenerse al margen era casi un requisito para tratar con su director. Para que le contratasen por una buena universidad, presentaba una «buena» cara, la cara que la universidad quería. Una cara que mantuvo hasta que obtuvo el título unos 12 años más tarde. La titularidad fue el momento en el que pretendía, como estudiante, dar rienda suelta a todo y decir lo que quisiera. Es extraño, o, tal vez, predecible, que ya no tuviera «fuego en su vientre» para las ideas de la economía austriaca. Que yo sepa, no ha escrito nada sobre el tema. La verdad y la pasión necesitan ser avivadas o morirán dentro de ti.

William Lloyd Garrison es el polo opuesto de ese profesor de economía, pues puede que haya excedido su pasión por la verdad y la justicia. Tanto La Boétie como Thoreau abordaron la idea de la desobediencia civil, de individuos que dicen no a la injusticia de un tirano o de un gobierno. Garrison es un ejemplo de carne y hueso de lo eficaz que puede ser un solo hombre en la lucha contra una injusticia masiva. Mead tenía razón, pero no fue lo suficientemente radical en su análisis. El "grupo" más pequeño con una capacidad asombrosa para cambiar el mundo es la persona de principios que no se rinde; ninguna fuerza es más fuerte. La vida de Garrison es una prueba de este principio.

El 1 de enero de 1831 apareció en Boston el primer ejemplar de un modesto periódico semanal, *The Liberator*. El editor aprovechó la ocasión para limpiar su conciencia:

> En la iglesia de Park-Street, el 4 de julio de 1829, asentí irreflexivamente a la popular pero perniciosa doctrina de la abolición gradual [de la esclavitud]. Aprovecho este momento para hacer una retractación completa e inequívoca, y así pedir públicamente perdón a mi Dios, a mi país y a mis hermanos los pobres esclavos, por haber expresado un sentimiento lleno de timidez, injusticia y sinsentido. Mi conciencia está ahora satisfecha.
>
> Soy consciente de que muchos objetan la severidad de mi lenguaje; pero, ¿no hay motivos para la severidad? Seré tan duro como la verdad, y tan inflexible como la justicia. En este tema, no quiero pensar, ni hablar, ni escribir, con moderación. ¡No! ¡No! Dígale a un hombre cuya casa se está incendiando que alarme discretamente; dígale que rescate discretamente a su esposa de las manos del asaltante; dígale a la madre que saque gradualmente a su bebé del fuego en el que ha caído; pero insístame en que no use la discreción en una causa como la presente. Lo digo en serio, no me equivocaré, no me excusaré, no retrocederé ni un ápice y seré escuchado.

El editor era William Lloyd Garrison (1805-1879), que exigía el fin inmediato de la esclavitud. Durante los 35 años de vida del *Liberator* (1831-1865), se pronunció apasionadamente contra la esclavitud en Estados Unidos y Garrison fue escuchado. Se le escuchó tanto que, once meses después del debut del periódico, el Estado de Georgia, favorable a la esclavitud, aprobó la siguiente resolución: «Resuelto por el Senado y la Cámara de Representantes del Estado de Georgia y la asamblea general reunidos, que la suma de 5 000 dólares sea y quede por la presente aprobada para ser pagada a cualquier persona o personas que arresten, lleven a juicio y procesen hasta la condena al editor o redactor de cierto periódico llamado *The Liberator* o a cualquier otra persona o personas que

emitan, publiquen o hagan circular dentro de los límites de este Estado dicho periódico llamado *The Liberator*».

La historia del *Liberator* es tanto la del movimiento antiesclavista estadounidense como la del editor; y, por ello, es necesario presentar algunos antecedentes sobre la esclavitud en Estados Unidos.

La esclavitud estadounidense

Las colonias estadounidenses anteriores a la Revolución diferían entre sí en el trato a los esclavos. Algunas colonias adoptaron el código básico de la colonia británica de Barbados, siendo esta la esclavitud en su máxima expresión. Allí, los esclavos superaban en número a los blancos y se consideraban necesarias leyes severas para sofocar la mera posibilidad de una rebelión. Una severidad similar se reflejó en algunas de las colonias estadounidenses en las que los esclavos eran numerosos. Por ejemplo, al adoptar el modelo de Barbados, Carolina del Sur no imponía ninguna pena si un esclavo moría durante el castigo, y definía la violación de una esclava por parte de un no propietario como una forma de transgresión contra su amo. En las colonias del norte, donde la población negra era menor, las leyes tendían a ser más suaves.

Sin embargo, dos aspectos constantes de la esclavitud en Estados Unidos contribuyeron a integrarla sólidamente en el núcleo de la sociedad. En primer lugar, los esclavos no se emancipaban, aunque se convirtieran al cristianismo, algo que algunas otras culturas consideraban motivo de liberación. En segundo lugar, el estatus del niño seguía al de la madre, incluso si el padre era blanco o libre. De este modo, la «institución peculiar» (como se la llamaba) se perpetuaba a través de las generaciones.

Fuera de los círculos cuáqueros, había poca actividad antiesclavista antes de la Revolución estadounidense. La revolución debió causar entusiasmo en ellos porque sus principios entraban en conflicto directo con la esclavitud. La Declaración de Independencia comienza con las siguientes palabras: «Sostenemos como evidentes en sí mismas estas verdades: que todos los hombres sean creados iguales; que son dotados por su Creador de

ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Sin embargo, la posterior Constitución negó a los esclavos lo que la Declaración de Independencia parecía ofrecer; por lo que fue necesario un compromiso sobre la esclavitud para unir a las colonias frente a las diferencias sectoriales.

John Quincy Adams, sexto presidente de los Estados Unidos, creía que la esclavitud ensombrecía toda la Constitución. Sus palabras quedaron plasmadas en la cabecera del *Liberator*. Adams declaró:

> ¡Sí! Es innegable: los señores esclavistas del sur establecieron como condición, para dar su visto bueno a la Constitución, tres disposiciones especiales para asegurar la perpetuidad de su dominio sobre sus esclavos. (…) Llamar democracia al gobierno así constituido es un insulto al entendimiento de la humanidad.

A medida que la esclavitud se expandía, también lo hacía el movimiento antiesclavista, que se convirtió en uno de los movimientos de reforma social más exitosos jamás vistos en Estados Unidos. Dentro del movimiento, Garrison ejerció un factor definitorio: bajo su dirección, el *Liberator* se convirtió en el principal vehículo del abolicionismo estadounidense, el ala radical del movimiento antiesclavista que exigía el cese inmediato de la esclavitud sobre la base de que todos los seres humanos son dueños de sí mismos; todos los seres humanos tienen un derecho natural a sus propios cuerpos, a su propio trabajo y a los frutos de ese trabajo. Ninguna consideración moral o práctica superaba la condición de propietario del esclavo.

William Lloyd Garrison, el hombre

Garrison nació el 10 de diciembre de 1805 en circunstancias un entorno humilde en Newburyport, Massachusetts. En 1818, encontró su nicho en la vida cuando fue aprendiz en la imprenta del *Newburyport Herald*. Su carrera antiesclavista fue sin duda una consecuencia de las protestas contra la institución que presenció en Massachusetts durante este periodo. Pero la causa concreta fue su

conexión con Benjamin Lundy, un cuáquero que se dedicaba a argumentar contra la esclavitud. Lundy comenzó en 1821 la publicación de su periódico, el *Genius of Universal Emancipation*, desde Ohio; comenzando con seis suscriptores y una caminata de 20 millas hasta la imprenta. Garrison tenía 22 años cuando Lundy llegó a Boston y se alojó en la misma pensión en la que él vivía. Su admiración por Lundy fue inmediata e inmensa; comentó que «nunca se ilustró mejor la grandeza moral del carácter».

Garrison aceptó la invitación de Lundy para co-dirigir un renovado *Genius* de Baltimore; pero había un problema. Lundy era un colonizador; lo que significaba que deseaba establecer colonias extranjeras de negros libres para que un esclavista pudiera liberar a sus esclavos y enviarlos fuera del país. Garrison rechazaba este planteamiento; pues, un esclavo nacido en Estados Unidos era tan americano como un blanco y debía vivir donde quisiera. Los dos hombres se comprometieron a escribir sus propios artículos y a no responsabilizarse de las opiniones expresadas por el otro.

En la primera edición, Lundy hizo una simple declaración de sus puntos de vista. Garrison publicó: (1) Los esclavos «se encuentran facultados a la emancipación inmediata y completa»; (2) «la cuestión de la conveniencia no tiene nada que ver con la del derecho, y no corresponde a aquellos que tiranizan decir cuándo pueden romper con seguridad las cadenas de sus subyugados» no más de lo que corresponde a un ladrón decidir cuándo dejar de robar; (3) «por razones de conveniencia sería más sabio liberar a todos los esclavos hoy que mañana»; y (4) dado que muchos esclavos habían nacido en suelo americano, «son libres de elegir su propio lugar de residencia». Esta fue una de las primeras declaraciones abolicionistas que aparecieron en Estados Unidos.

Tanto Lundy como Garrison fueron testigos de las desgarradoras subastas de esclavos y del envío de éstos desde Baltimore al mercado de Nueva Orleans. Después de que un esclavo maltratado buscara refugio con Lundy y Garrison, éste publicó un ataque despiadado contra Francis Todd, el propietario de un barco de esclavos. Declaró que Todd era un enemigo de su propia especie que merecía el aislamiento de por vida. Todd respondió con una demanda por difamación, la cual ganó. Al no poder pagar, Garrison fue encarcelado durante más de seis semanas hasta que un compañero abolicionista pagó la multa.

Garrison abandonó Baltimore para evitar un segundo juicio, y así perdió ese caso por omisión. El *Genius* dejó de emitirse unos meses antes.

Desde Washington D. C., Garrison anunció un nuevo periódico que se titularía *The Public Liberator and Journal of the Times*, pero al enterarse de que Lundy también planeaba publicar un periódico desde Washington, cambió su sede a Boston.

El 1 de enero de 1831, con tan solo amigos suscriptores y en asociación con otro abolicionista pobre, Isaac Knapp, Garrison publicó el primer número del *Liberator*. La portada tenía un encabezado en letra negra con el lema: «Nuestro país es el mundo, nuestros compatriotas la humanidad». Se nombró a Garrison y Knapp como editores; a Garrison como editor jefe. La segunda página informaba sobre el juicio que Garrison había perdido por haberse ausentado; la tercera se titulaba *Journal of the Times (Diario de todos los tiempos) y* la cuarta, *Literary, miscellaneous and moral (Literario, misceláneo y moral)*. Este periódico impreso con esmero, con cuatro columnas, provenía de una habitación en el Merchant's Hall, que funcionaba como oficina y hogar para los dos editores, siendo el suelo una cama por la noche.

Un visitante describió a la oficina y a Garrison de tal manera: «Era una habitación bastante grande, pero no había nada en ella que aliviara su monotonía, salvo dos o tres sillas corrientes y un escritorio de pino en la esquina más alejada, en el que estaba sentado un caballero pálido, frágil y aparentemente demasiado ocupado. Nunca me sentí más asombrado. Todas mis ideas preconcebidas eran erróneas. Mi ideal del hombre era el de un fornido, rudo y oscuro forajido, algo así como lo que imaginamos de un pirata. Aquí había un hombre tranquilo, gentil y podría decir que guapo. Un caballero en toda regla».

El siguiente ejemplar incluía un fuerte ataque a la American Colonization Society (Sociedad Americana de Colonización), supuestamente antiesclavista, una sociedad que Garrison declaró «equivocada en principio» e «impotente en su diseño». Garrison declaró que el *Liberator* revelaría la verdadera naturaleza de la sociedad, especialmente el hecho de que muchos de sus miembros eran notables propietarios de esclavos interesados en deportar a los negros libres. Este ataque suscitó quejas contra Garrison que se volverían comunes. Por ejemplo, se dijo que su lenguaje era

demasiado contundente y se le acusó de atacar a los individuos en lugar de a las instituciones y los principios, lo que provocaba una ofensa personal.

Garrison no estaba de acuerdo: «No se debe impondrá al público y los hombres y las cosas deben ser llamados por su verdadero nombre. No me retracto de nada. No borro nada. Mi lenguaje es exactamente el que me conviene. No gustará a muchos, lo sé. Desagradarles es mi intención». Garrison agradeció a Dios que nadie le acusara de ser más bien tibio. A los críticos les explicó que tenía que estar «todo ardiendo» porque había «montañas de hielo» a su alrededor que había que derretir.

El debut del *Liberator* se produjo en un momento desafortunado. El *Walker's Appeal (Llamamiento de Walker)*, un panfleto escrito por un negro libre, estaba sembrando el pánico en los estados esclavistas. El panfleto hacía alarde de la superioridad de los negros y llamaba a la insurrección en el Sur. Mientras se publicaba el *Liberator*, la legislatura de Carolina del Norte se reunía a puerta cerrada para considerar un mensaje del gobernador sobre el *Walker's Appeal*; y, por otro lado, Nat Turner, un esclavo de Virginia, instigó una revuelta. El 31 de agosto de 1831, Turner y otros esclavos mataron a una familia dueña de esclavos quienes se desplazaron de plantación en plantación y, así, la banda que le seguía alcanzó los 60 o 70 miembros y el número de sus víctimas superó las 50. Los estados del Sur reaccionaron con rabia y represión.

Algunos señalaron con el dedo para acusar a los abolicionistas del Norte y especialmente a Garrison. Como era habitual, Garrison respondió haciendo que el *Liberator* fuera más radical. En el décimo séptimo ejemplar, el sencillo titular de *The Liberator* había cambiado por uno ornamental, coronado por un grabado en madera que representaba una subasta de esclavos. El periódico buscaba abiertamente suscripciones de negros libres a los que daría voz. El periódico también pedía medidas controvertidas, como la derogación de las leyes contra el matrimonio interracial, pero no fueron pocos los que quisieron silenciar esos llamamientos. Por ejemplo, Georgetown, en Washington D. C., aprobó una ley que prohibía a cualquier negro libre coger el *Liberator* de la oficina de correos bajo penas de 20 dólares de multa o 30 días de cárcel.

Al finalizar el primer volumen, el *Liberator* logró varios objetivos; agitó al Sur; aumentó considerablemente su número de suscriptores; se formó una nueva Sociedad Antiesclavista de Nueva Inglaterra con el objetivo de la emancipación inmediata usando al *Liberator* como su voz.

¿Podrá el voto acabar con la esclavitud? ¡Garrison dice, no!

A pesar de los conflictos internos, los grupos antiesclavistas se extendieron rápidamente. El cambio imperaba, sobre todo el político.

Hasta el *Liberator*, el credo político del abolicionismo consistía sencillamente en no votar a nadie que estuviera a favor de la esclavitud. La estrategia preferida de los abolicionistas eran las peticiones antiesclavistas, que ahora el Congreso reprimía al bloquear su difusión. Las sociedades antiesclavistas de Nueva York comenzaron a quejarse sobre la necesidad de un partido político antiesclavista.

En cambio, Garrison rechazó por completo la política electoral porque creía que la reforma solo se lograría cambiando los corazones y las almas de las personas con su enfoque conocido como «persuasión moral»: el núcleo de la estrategia abolicionista. Él y el activista antiesclavista Henry Stanton se enfrentaron en la cuestión de la política electoral en la reunión de 1839 de la Sociedad Antiesclavista Americana. La constitución de la sociedad se comprometió a influir en el Congreso y Stanton lo tomó como un mandato para la actividad electoral, incluyendo el lanzamiento de un tercer partido político; sin embargo, Garrison observó que había muchas formas de influir en el Congreso sin presentar candidatos. En la reunión del año siguiente, 1840, la controversia alcanzó su punto decisivo.

Como paso previo al conflicto, el viejo amigo de Garrison, William Goodell, publicó un ataque contra él, que el *Liberator* reprodujo. En esta atmósfera de mala voluntad personal, los abolicionistas con inclinaciones políticas abandonaron la convención de 1840 durante su primer día porque Garrison consiguió detener sus esfuerzos para respaldar la estrategia política. Los desertores que se fueron formaron un grupo separado

del que surgió el Partido de la Libertad, estableciendo la política electoral como un enfoque importante para lograr los objetivos antiesclavistas. Cuando el Partido de la Libertad nominó a William Goodell para presidente en 1852, Garrison calificó la situación de «una farsa en un acto».

Conflictos internos frente amenazas externas

Los conflictos internos del movimiento antiesclavista a menudo se suavizaban con ataques externos que unían al movimiento. Las reuniones y conferencias antiesclavistas siguieron atrayendo turbas agresivas; incluso los ministros fueron agredidos y arrastrados desde sus púlpitos. Los abolicionistas sufrieron las consecuencias de ser cubiertos con alquitrán y plumas. Por entonces, Elijah Lovejoy, el editor de un periódico antiesclavista llamado *Alton Observer*, fue asesinado por una turba que vino a destruir su imprenta, la cual no era la primera vez que destruían, se enfrentó en un tiroteo con esta última turba y fue abatido en el proceso.

La muerte de Lovejoy hizo que el Norte se diera cuenta de hasta dónde llegarían los fanáticos a favor de la esclavitud, pero no pudo sorprender a Garrison, que conocía de primera mano la violencia de las turbas. En su primer viaje a Inglaterra, Garrison dio una conferencia en Londres sobre el tema de la «vergüenza de Estados Unidos», es decir, la esclavitud. Como consecuencia fue atacado en masa porque atacar a Estados Unidos en un país extranjero era considerado un acto de alta traición por la prensa estadounidense; y se le atacó en su propio país.

Garrison también se encontró con la violencia de las turbas en suelo estadounidense. Al tiempo que su barco desde Inglaterra atracaba en el puerto de Nueva York, estaba a punto de comenzar una asamblea pública para formar una Sociedad Antiesclavista en la mencionada ciudad. Garrison se dirigió a la sala anunciada, pero la puerta estaba cerrada porque se le había retirado el permiso para celebrar la reunión; así, el grupo antiesclavista se trasladó a una capilla cercana. Una turba irrumpió en la puerta de la capilla, insultando y reclamando a Garrison, quien no estaba presente. El resto de la asamblea escapó sin sufrir daños.

Un ambiente similar esperaba a Garrison en Boston. Un panfleto llamaba a los "patriotas" a asaltar la oficina del Liberator, advirtiéndoles de que llegaran con mucho alquitrán y plumas. Esa noche, una densa turba rodeó su oficina, pero no ocurrió nada. Sin embargo, cuando el abolicionista británico George Thompson llegó a Estados Unidos, desencadenó otra cadena de violencia. ¿Cómo se atreve un extranjero a dar lecciones de moralidad a los estadounidenses? El ambiente se volvió tan hostil hacia todos los abolicionistas que Garrison tuvo que abandonar Boston varias veces por su propia seguridad.

Un ambiente similar esperaba a Garrison en Boston. Un panfleto invitaba a los "patriotas" a asaltar la oficina del *Liberator*, advirtiéndoles de que llegaran con mucho alquitrán y plumas. Esa noche, una densa turba rodeó su oficina, pero no ocurrió nada. Sin embargo, cuando el abolicionista británico George Thompson llegó a Estados Unidos, desencadenó otra cadena de violencia. ¿Cómo se atreve un extranjero a dar lecciones de moralidad a los estadounidenses? El ambiente se volvió tan hostil hacia todos los abolicionistas que Garrison tuvo que abandonar Boston varias veces por su propia seguridad.

Al regresar de uno de estos vuelos, Garrison asistió a una reunión de la Sociedad Antiesclavista Femenina de Boston. Esta reunión reunía dos temas controvertidos: la lucha contra la esclavitud y el activismo de las mujeres, dos temas que él apoyaba. Los avisos a favor de la esclavitud indicaron otro aspecto incendiario de la reunión: Thompson estaría presente. Se ofreció una bolsa de 100 dólares al primer hombre que le pusiera las manos encima con violencia.

Una turba de entre 2 000 y 5 000 personas rodeó el lugar de la reunión. Aunque Thompson no se presentó, Garrison sí lo hizo y se unió a las 15 o 20 mujeres que se sentaron en medio de ruidosos abucheos. De repente, reconocieron a Garrison y se retiró apresuradamente a otra habitación, cerrando la puerta tras de sí. Una turba asaltó la puerta cerrada al grito de «¡Linchadle!». Garrison se dejó caer por una ventana trasera sobre un cobertizo, subó a toda prisa un tramo de escaleras y luego, se limitó a esconderse, pero fue descubierto. Garrison escribió: «En cuanto me vieron, tres o cuatro de los alborotadores, lanzando un grito, me arrastraron furiosamente hasta la ventana con la intención de

arrojarme desde esa altura al suelo, pero uno de ellos cedió y dijo: "No dejéis que lo matemos de golpe". Así pues, me hicieron retroceder y enrollaron una cuerda alrededor de mi cuerpo, probablemente para arrastrarme por las calles». Los alborotadores desgarraron las ropas de Garrison, pero antes de que se produjeran más daños, se lo llevaron a la oficina del alcalde para ponerlo a salvo. Allí, se reunió también una turba alborotada que amenazaba con derribar el edificio. Por su propia seguridad, Garrison fue encarcelado y la situación se calmó. No se tomó ninguna medida contra la turba o sus cabecillas y los periódicos de Boston criticaron a los abolicionistas por haber provocado un disturbio.

Si los abolicionistas llegaban a olvidar que el enemigo era la esclavitud y no sus compañeros abolicionistas, las turbas y el gobierno se lo recordaban. De hecho, el mensaje del presidente Andrew Jackson al Congreso en 1835 aprobaba implícitamente la violencia de las turbas contra los abolicionistas.

No a la unión con los esclavistas

Garrison respondió a la creciente hostilidad haciendo un llamamiento a la desunión; el Norte debía separarse del Sur. Un año más tarde, la Sociedad Antiesclavista de Massachusetts aprobó una resolución escrita por Garrison que pronto encontró su lugar en la cabecera de *The Liberator*, que decía, entre otras cosas: «Se resuelve, que el pacto que existe entre el Norte y el Sur es un pacto con la muerte y un acuerdo con el infierno, que involucra a ambas partes en una criminalidad atroz, y debe ser anulado inmediatamente».

El nuevo grito de Garrison se convirtió en, «¡no a la unión con los esclavistas!» Las cartas de protesta de los defensores antiesclavistas más moderados inundaron *The Liberator*; ya que, según advertían las cartas de protesta, no todos los miembros de la sociedad estaban de acuerdo con la desunión porque, según declaraban, era un objetivo poco práctico que paralizaría la influencia de la sociedad. Además, ¿no era la desunión precisamente lo que quería el Sur? Otros consideraban que esta

campaña de desunión era una bofetada al Partido de la Libertad (Liberty Party).

Garrison se mantuvo firme y, finalmente, la Sociedad Antiesclavista Americana ratificó el llamamiento de Garrison a la desunión, con 250 votos a favor y 24 en contra. A partir de entonces, tanto los radicales antiesclavistas del Norte como los radicales pro esclavistas del Sur esperaban la muerte de los Estados Unidos de América.

Sin embargo, aunque Garrison estaba a favor de la secesión del Norte, negaba un derecho similar al Sur. ¿Por qué? Porque tan solo las causas expuestas en la Declaración de Independencia justificaban la secesión; por ejemplo, la negación de los derechos inalienables por parte del gobierno. El Norte tenía esta queja contra el Sur, argumentaba Garrison, mientras que el Sur solo tenía la esclavitud.

Una solución sangrienta parecía inevitable, pero Garrison avisó a los abolicionistas para que no adoptaran este método, dijo: «Nos estamos volviendo más y más belicosos. En la medida en que este espíritu prevalezca, siento que nuestro poder moral está desapareciendo y desaparecerá. Digo esto no tanto como abolicionista sino como hombre. Creo en el espíritu de paz y en la confianza única y absoluta en la verdad y en la aplicación de ésta a los corazones y a las conciencias de las personas. No creo que las armas de la libertad hayan sido o puedan ser jamás las armas del despotismo. Yo sé que las del despotismo son la espada, el revólver, el cañón, el proyectil de bomba; y, por lo tanto, las armas a las que se aferran los tiranos y de las que dependen, no serán un arma para mí, como amigo de la libertad».

La intervención de la guerra

La tensión aumentó a medida que las fuerzas en pro y en contra de la esclavitud intensificaban sus campañas. Los sentimientos antiesclavistas alcanzaron su punto álgido con la publicación de *La cabaña del tío Tom* (*Uncle Tom's Cabin)*; del cual se vendieron 20 000 ejemplares en tres semanas y cuatro veces más en la duodécima semana. Inglaterra informó que había casi 500 000 en circulación. Tras solicitar un ejemplar del *Liberator*, la autora de *La cabaña del tío*

Tom, Harriet Beecher Stowe, conoció a Garrison en Boston, quien se convirtió, según sus propias palabras, en una lectora constante del *Liberator*.

Cuando un esclavo fugitivo, Anthony Burns, fue detenido en Boston, los abolicionistas trataron de impedir su extradición al Sur. Wendell Phillips, un colega de Garrison, instó a la gente a hacer todo lo que no fuera violencia para ayudar a Burns. Sin embargo, lo devolvieron a la esclavitud. Ya no era posible apelar al gobierno, declaró Phillips, porque el gobierno era el servidor de la esclavitud; «de hecho, el gobierno ha caído completamente en manos del poder esclavista. En lo que respecta a la política nacional, estamos derrotados, no hay esperanza. Los acontecimientos se precipitan con una rapidez asombrosa. Aquí vivimos deprisa. El futuro parece desplegar un inmenso imperio esclavista. Nuestra nación, confiesan, debe resolver definitivamente esta cuestión. Ahora, con nueve décimas partes, es solo una cuestión de tiempo».

Con este espíritu, Garrison sostuvo una copia de la Constitución en una reunión antiesclavista y la quemó hasta convertirla en cenizas con las siguientes palabras: «Así perecieron todos los compromisos con la tiranía». Gritos de «amén» acompañaron el acto.

Bajo la constante presión de los defensores de la esclavitud, Massachusetts aprobó la Ley de Libertad Personal (Personal Liberty Law) de 1855, que dificultaba el retorno de los esclavos fugitivos. El Sur calificó esto como una declaración de desunión y exigió represalias contra Massachusetts, incluyendo la exclusión de los representantes del estado en el Congreso.

La mirada nacional pronto se dirigió a Kansas, o «Kansas sangriento», como acabaría llamándose. El inmenso territorio de Kansas-Nebraska, anteriormente cerrado a la esclavitud bajo el Compromiso de Missouri, estaba ahora en juego político y el resultado tendría un profundo impacto en el equilibrio de poder en el Congreso. ¿Entraría Kansas como estado libre o como estado esclavo? Los votantes residentes lo determinarían. Las fuerzas a favor y en contra de la esclavitud inundaron Kansas en un esfuerzo por decidir la elección. La violencia y el terror estallaron, y las irregularidades en las votaciones se multiplicaron.

La elección del presidente Buchanan, a quien se consideraba amigo de la esclavitud, enfureció aún más a Garrison. En el primer ejemplar de su vigésimo séptimo año, el *Liberator* anunció una convención de desunión estatal para considerar la viabilidad, probabilidad y conveniencia de la desunión inmediata. La última resolución de esta convención fue significativa. «Resuelto, que cuanto más pronto la separación tenga lugar, más pacífica será la misma; pero esa paz o guerra es una consideración secundaria en vista de nuestros actuales peligros. La esclavitud debe ser conquistada, pacíficamente si podemos, por la fuerza si debemos». El pacifismo del joven Garrison se había quedado en el camino.

La turbulenta década de 1850 fue testigo de importantes cambios en las alianzas políticas. Un partido demócrata desorganizado, incapaz de retener su apoyo en el Norte, dividió su candidatura en 1860, lo que hizo que las elecciones se decantaran por el relativamente desconocido candidato republicano Abraham Lincoln. El Sur más profundo consideraba que el partido republicano era sectario y que solo gozaba de apoyo en el Norte. Cuando Carolina del Sur se separó tras la elección de Lincoln, la batalla de Fort Sumter hizo que otros estados del alto Sur siguieran su ejemplo.

Lincoln era un gradualista extremo en sus puntos de vista antiesclavistas, pidiendo la erradicación de la esclavitud a lo largo de un siglo. Su objetivo era preservar la unión. Lincoln escribió: "Si pudiera salvar la Unión sin liberar a ningún esclavo, lo haría, y si pudiera salvarla liberando a todos los esclavos, lo haría. Lo que hago sobre la esclavitud y la raza de color, lo hago porque creo que ayuda a salvar esta Unión". Sin embargo, los abolicionistas veían la guerra como una oportunidad para acabar con la esclavitud.

Aunque parezca mentira, Garrison apoyó la guerra sin renunciar a sus principios antibelicistas. Garrison tenía unas palabras claras para los que criticaban su repentino espíritu bélico.

Bien, damas y caballeros, recuerdan lo que dice Benedict en la obra: «Cuando dije que moriría soltero, no pensé que viviría hasta estar casado». Y cuando dije que no sostendría la Constitución porque era un pacto con la muerte y un acuerdo con el infierno, no tenía idea de que viviría para ver a la muerte y al infierno separarse. Por eso estoy ahora con el Gobierno, para que pueda detener constitucionalmente los nuevos estragos de la muerte y extinguir para siempre las llamas del infierno.

La correspondencia de guerra se convirtió en un elemento habitual del *Liberator* y Garrison imprimió con entusiasmo las cartas de los soldados negros y, a regañadientes, insertó también las quejas de los pacifistas.

El 1 de enero de 1863, Garrison se encontraba sentado en el balcón del Music Hall, escuchando la Quinta Sinfonía de Beethoven, cuando llegó la noticia: Lincoln había firmado la Proclamación de Emancipación; así, Garrison decidió comprometerse con Lincoln a pesar de las dudas de otros abolicionistas. El *Liberator* se convirtió en una hoja virtual de campaña para la reelección de Lincoln. La fe de Garrison pareció verse recompensada cuando se ratificó la Decimotercera Enmienda en diciembre de 1865, poniendo así fin al apoyo constitucional a la esclavitud. Exclamó: «Con nuestras propias manos hemos redactado este anuncio oficial de indescriptible alegría e importancia de que, por fin, el viejo pacto con la muerte ha sido anulado y el acuerdo con el infierno ya no se mantiene. No queda ni un solo esclavo que haga sonar sus grilletes, de los millones que últimamente estaban sometidos a una esclavitud aparentemente desesperada. Alegraos y dadle alabanza y gloria a Dios. Habiendo sembrado con lágrimas, ahora cosechad con alegría».

Poco después, a la medianoche del 29 de diciembre de 1865, Garrison se sentó en su escritorio para componer el discurso de despedida de *The Liberator*. Los impresores esperaban junto a él para arrebatarle cada hoja a medida que la terminaba. Habiendo puesto el *Liberator* en la cama por última vez, el editor de sesenta años se fue a casa y se puso en la cama también. «El presente ejemplar de *The Liberator* es la culminación de su trigésimo quinto volumen y el fin de su existencia. Comencé la publicación del *Liberator* sin un suscriptor, y la termino, con absoluta satisfacción, sin un centavo como resultado económico del patrocinio extendido a lo largo de treinta y cinco años de trabajos ininterrumpidos».

A lo largo de su vida, Garrison llevó a cabo varias reformas; en una de ellas estaba recaudando dinero para asentar a antiguos esclavos en Kansas cuando cayó enfermo en abril de 1879. Siendo evidente que no se recuperaría, el 23 de mayo entró en coma y veinticuatro horas después, la voz que había sido tan dura como la verdad y tan inflexible como la justicia se silenció para siempre.

R.C. Hoiles: Un Hombre de Excelencia

Los perfiles anteriores presentan a un jurista que escribe en el anonimato por miedo a la controversia (La Boétie), a un filósofo que debe huir de su tierra natal para ponerse a salvo en el extranjero (Voltaire), a un naturalista que va a la cárcel por sus principios (Thoreau) y a un activista que sacrificó su vida personal para trabajar por una causa (Garrison). Una de las lecciones que el lector puede extraer de estos ejemplos es que los principios ponen en peligro y empobrecen personalmente. Raymond Cyrus Hoiles disipa esa posibilidad. Gracias a la aplicación sistemática de sus principios de libertad en su día a día, R. C. (como prefería que le llamaran) prosperó notablemente en la familia, las finanzas y el respeto de sus compañeros. Vivir la libertad no significa sacrificio; significa enriquecimiento personal, profesional y financiero.

El coloso editorial libertario Raymond Cyrus Hoiles (1878-1970) personifica el sueño americano. Nacido en circunstancias cómodas pero modestas, ascendió gracias al trabajo duro y al mérito. A su muerte, a la edad de 91 años, su empresa, Freedom Newspapers, Inc. era propietaria de 16 periódicos, incluido el influyente *Orange County Register* (originalmente el *Santa Ana Register*). Venerado patriarca de una gran familia que continuó su imperio tras su muerte, R. C. también se ganó el respeto de los compañeros. La *California Press Association* le honró póstumamente como un «gran defensor de la libertad individual» que era respetado por «su conservadurismo». Pero R. C. no era solamente un hombre de gran éxito que vivía a su aire, sino que también era especialmente feliz.

R.C. Hoiles, el hombre

La carrera de Hoiles expresaba la alegría por el trabajo duro, el amor por la humanidad y una creencia inquebrantable en el poder de la verdad.

Su carrera periodística comenzó trabajando en el *Alliance Review* (Ohio), un diario propiedad de su hermano Frank. En 1919, Frank y él compraron el *Lorain Times Herald* (Ohio), del que R. C. poseía dos tercios; más tarde, en 1921, cada uno de ellos compró un tercio

del *Mansfield News* (Ohio), del que R. C. se convirtió en editor y quiso utilizarlo para denunciar a los sindicatos opresores, pero Frank se negó a publicar esos artículos. El desacuerdo llevó a una ruptura profesional en la que R. C. recibió la parte de Frank en el *Herald* y el *News*, convirtiéndose finalmente en el único propietario de ambos. Así, en 1927, R. C. compró el *Bucyrus Telegraph-Forum* (Ohio), administrado por su hijo Clarence bajo la dirección de R. C. desde Mansfield, donde vivía.

A ello le siguió una pintoresca página en la historia de los periódicos de Ohio. El *Herald* había sacado a la luz la adjudicación fraudulenta de un contrato de construcción a una empresa de Cleveland a pesar de que había una oferta más baja; y, debido a la presión pública, se aceptó la oferta más baja. El enfurecido propietario de la empresa de Cleveland, S.A. Horowitz, compró periódicos rivales tanto en Lorain como en Mansfield para expulsar a R. C. del negocio. El intento fracasó y el conflicto continuó. En su ensayo *The Uncompromising R. C. Hoiles (El intransigente R. C Hoiles)*, el biógrafo Carl Watner resaltaba su hostilidad:

> [El] porche delantero de la casa de Hoiles quedó destruido por una explosión en noviembre de 1928; su coche fue cargado con dinamita (que afortunadamente no detonó) y se descubrió una bomba falsa en la oficina del *Mansfield News*. Nada de este pandillismo se explicó nunca, pero motivó a R. C. a vender los periódicos de Mansfield y Lorain.

Por ello, R.C. compró un coche a prueba de balas y contrató a un guardia armado para que le acompañara. Algunos culparon a Horowitz; otros a los sindicatos que Hoiles arremetió, pero él se mantuvo firme. De los sindicatos, declaró:

> No creo en los sindicatos, en un negocio cerrado. Nunca lo hice y nunca lo haré. No me opongo al principio de que alguien represente a un empleado si ese empleado quiere ser representado. Pero los sindicatos no funcionan así. Te obligan a tener ese tipo de representación, lo quieras o no. Y yo no la quería.

En 1932, Hoiles vendió el resto de periódicos por razones que no están claras. Pudo ser por el estrés de la situación o, tal vez, como sugiere una carta del 4 de junio de 1986 del hijo de R. C.,

Harry, a Carl Watner, fue porque los periódicos habían dejado de ser lo suficientemente lucrativos.

Hoiles pasó gran parte de los próximos tres años estudiando detenidamente los libros que crearon en él un fervor libertario. En un editorial de 1955, explicaba,

> Ralph Waldo Emerson fue uno de los primeros libertarios que despertó mi interés por la libertad y por cómo debe limitarse un gobierno. (…) Después me topé con Herbert Spencer. (...) Más tarde, un socialista me dijo que Frederic Bastiat era el que mejor explicaba las desventajas del arancel proteccionista. (…) Bastiat me impresionó tanto que volví a publicar sus *Sofismas económicos* y sus *Armonías económicas* en dos volúmenes, y su ensayo titulado *La ley*.

Los acontecimientos de su vida personal contribuyeron a la desilusión de Hoiles con el gobierno. Según una cláusula del contrato de venta, R. C. no recibiría el pago completo de sus dos periódicos hasta 1935. Mientras tanto, la legislación del *New Deal* promulgada bajo el mandato de Franklin Roosevelt provocó, por un lado, la caída del valor del dólar y, por otro, la anulación de la cláusula del oro. Las cláusulas del oro eran habituales en los contratos comerciales de la época y daban al acreedor la opción de recibir el pago en oro o en su equivalente. En una carta escrita el 4 de febrero de 1964 a Robert LeFevre, R. C. explicaba que como resultado de «la derogación gubernamental de los contratos (…) he perdido 240 000 dólares».

Cuando compró el periódico *Santa Ana Register* del condado de Orange, California, en 1935, R. C. introdujo sus opiniones sobre el trabajo en la Costa Oeste.

Una declaración política de 1961 expresaba las posturas que mantuvo sin fisuras desde 1935 hasta su muerte en 1970. Esa declaración se refería a las «tres guías de la moralidad»: los Diez Mandamientos (el Decálogo), la Regla de Oro (el Sermón de la Montaña) y la Declaración de Independencia. Según su interpretación, todas las guías declaran que los hombres nacen con derechos iguales e inalienables que «no son el regalo de ningún gobierno».

Un sistema integrado de creencias

A menudo se tacha a Hoiles de conservador porque a la gente le resulta difícil encajar sus posturas en algo que no sean estereotipos políticos. A primera vista, la confusión es comprensible. Por un lado, el condado de Orange, California, hogar de R. C. durante décadas, se convirtió en un centro de conservadurismo tras la Segunda Guerra Mundial. Como principal periódico del condado, el *Register* a menudo contaba con columnistas conservadores y cartas al director. Sin embargo, la voz de Hoiles era radicalmente libertaria.

Tanto en contra de los privilegios para las empresas como de los sindicatos, Hoiles puede parecer un enigma económico hasta que se comprenden los sencillos principios de los que partía. En ese momento, su posición se convierte en un todo inteligible y evidente.

Desarrolló conscientemente un sistema integrado de creencias sobre el gobierno, la sociedad, la moral y la naturaleza humana.

Su teoría del gobierno se basaba en la Declaración de Independencia, un documento que citaba con frecuencia; en concreto, se basaba en el pasaje que afirmaba que el gobierno deriva su justo poder del consentimiento del pueblo y, en última instancia, del consentimiento del propio individuo que posee derechos inalienables.

Un editorial de noviembre de 1953, *Articles of* Faith (*Artículos de fe),* expresaba la teoría de la sociedad de R. C: «La comprensión de las leyes de la naturaleza es la mejor manera de ser útil a uno mismo y a sus semejantes». Una de las leyes fundamentales de la naturaleza era «la superioridad del esfuerzo humano voluntario y competitivo sobre la actividad obligatoria». La libertad de asociación, incluido el libre mercado, alimentaba la buena voluntad de la que dependía la sociedad civil; la asociación forzada la destruía.

Hoiles basó su moral en gran medida en los Diez Mandamientos e insistió en «una norma única»: Todos, sin excepción, debían actuar según el mismo código moral; siendo lo malo para un particular era igualmente malo para un funcionario del gobierno. Más adelante, en una declaración política, Hoiles ofreció la esencia de este código universal: los Diez

Mandamientos, la Regla de Oro y la Declaración de Independencia.

Su teoría de la naturaleza humana hacía hincapié en la perfectibilidad del hombre mediante el esfuerzo y el ejercicio del carácter moral. Creía que esta perfectibilidad residía por igual en todo ser humano, lo que parecía hacerle perder de vista las diferencias de raza, género y estatus social. Sus antiguos empleados comentaban a menudo que se ponía a discutir intelectualmente con un conserje con la misma rapidez que con un escritor.

Desde el punto de vista político, ninguna creencia era más importante para R. C. Hoiles que el rechazo de un doble rasero de moralidad para los individuos y para los grupos. En un editorial titulado *The Most Harmful Error Most Honest People Make* (*El error más dañino que cometen las personas más honestas*, 17 de diciembre de 1956), que apareció en el *Santa Ana Register*, Hoiles explicó que el error «es la creencia de que un grupo o un gobierno pueda llegar hacer cosas perjudiciales y perversas para un individuo y obtener en cambio resultados que no son perjudiciales, injustos y perversos. Es la creencia de que un número de personas que hacen algo que es malo para un individuo, puede convertirse en correcto y justo».

Un ejemplo de este doble rasero son los impuestos. Tomar la riqueza por la fuerza se denomina robo cuando lo comete un individuo, pero se considera apropiado cuando lo hace el gobierno; provocando resultados «perjudiciales, injustos y perversos».

Un editorial del 31 de octubre de 1958 en el *Register* explicaba uno de esos perjuicios: «Creemos que cualquier persona que crea riqueza y gana entendimiento no perjudica a nadie, sino que se beneficia a sí mismo y a todos los demás en el mundo». Así, Hoiles creía que el «ánimo de lucro» era más bien la «esperanza de recompensa» y que un hombre trabaja por una de dos razones: «O tiene esperanza de recompensa o está obligado». Lo primero era la libertad; lo segundo, la esclavitud; aplicar un doble rasero a los individuos y al gobierno en lo que respecta a la expropiación de la riqueza creaba esclavitud.

El gobierno infringió la «esperanza de recompensas» no solo a través de los impuestos, sino también mediante la concesión de

privilegios legales que constituían una forma de robo puesto que robaban a los creadores el derecho a competir de forma justa y, por tanto, a recibir las recompensas del mérito (por «creadores», Hoiles se refería no solo a los empresarios sino también a los trabajadores que intercambiaban su trabajo por un salario).

Hoiles explicó (el *Register*, 11 de enero de 1944): «Es hora de que nosotros, como individuos, tomemos una iniciativa para limitar nuestro gobierno a liberarnos de los hombres en lugar de quitarle a A para dárselo a B, quitándole así a A sus derechos naturales, y llamándolo «ajuste ordenado», «mercado ordenado», «negociación colectiva» o cualquier otro nombre falso que destruya la libertad individual". Su verdadero nombre era lo que el socio de Hoiles, D. R. Segal, llamó en su día «penalización del éxito y subvención del robo».

Lo que un hombre de negocios o un obrero no podía obtener por sus méritos no debía concederse nunca por la fuerza o el fraude. Hoiles aplicó este principio a ambos por igual, pero reconoció las diferencias prácticas entre los dos grupos.

Hoiles en los negocios

Hoiles sostenía que todos los bienes y servicios debían proporcionarse de un modo competitivo, sin la intervención del gobierno, es decir, mediante un contrato privado. La intensidad de su compromiso con lo que él llamaba «voluntarismo» económico quedó reflejada en un intercambio de correspondencia con el célebre economista austriaco Ludwig von Mises en mayo de 1962. Hoiles escribió para opinar sobre un artículo de Mises titulado *A Dangerous Recommendation for High School Economics* (*Una peligrosa recomendación para la economía de la escuela secundaria*). Declarando que el artículo era «una espléndida representación», Hoiles se opuso a un párrafo en el que Mises escribió:

> Hay cosas que la empresa privada no puede lograr, por ejemplo, la protección policial y la provisión de la defensa nacional. (...) Ningún hombre sensato ha sugerido nunca que la función esencial del Estado y del gobierno, la protección del buen funcionamiento del sistema social contra los delincuentes nacionales y

> los agresores extranjeros, deba confiarse a la empresa privada.

Hoiles se consideraba sin duda un hombre sensato. En una carta a Mises fechada el 21 de mayo, hizo hincapié en que incluso los servicios de policía y defensa nacional debían prestarse de forma privada y competitiva. Explicó:

> Las aseguradoras deberían ocuparse de los bomberos y también de proteger tu vida y tus bienes. Si no te gustara el servicio que te presta una aseguradora, contratarías a otra para que te ayudara a proteger tu vida y tus bienes. Por supuesto, no existe la protección absoluta, pero obtendríamos más protección de forma voluntaria que por la coacción de la mayoría.

En otro parte, Hoiles se explayó sobre la importancia primordial de la libre competencia: «Debe haber competencia o la amenaza de la misma para que haya un verdadero valor del mérito del servicio. Cuando no hay competencia, no hay valor real (…)».

Otro medio por el que el gobierno impedía la competencia y la «esperanza de recompensa» era la concesión de privilegios a empresas u hombres de negocios concretos. Los privilegios podían estar recogidos en la ley, por ejemplo, una tarifa; o podían producirse caso por caso, por ejemplo, un contrato municipal concedido a cambio de un soborno político. Sea cual sea la forma de privilegio, los perjudicados son los empresarios honrados y los trabajadores en su papel de consumidores o contribuyentes.

Hoiles sobre los sindicatos

La oposición de Hoiles a los sindicatos ha de entenderse en el contexto de las tácticas empleadas por los sindicatos de su época y el estatus legal que llegaron a tener.

En su forma más básica, un sindicato no es más que una organización de trabajadores que se unen para conseguir objetivos comunes, como un mayor salario o mejores condiciones de trabajo. Sin embargo, en la América de los años 30, los sindicatos empezaron a utilizar la fuerza de diversas formas. (Para ser justos, parte de la fuerza era una respuesta a la violencia injustificada de

los empresarios, que a menudo disfrutaban de la protección de la ley). Por ejemplo, una táctica de los sindicatos emergentes eran las «sentadas», durante las cuales los trabajadores permanecían dentro de los lugares de trabajo, pero se negaban a trabajar; y así los empresarios no podían producir ni sustituir a la mano de obra. Cuando se expulsaba a los trabajadores por la fuerza, formaban piquetes para impedir que la mano de obra suplente entrara en el lugar de trabajo y, a veces, golpeaban a los que intentaban cruzar la línea.

Bajo la presidencia de Franklin Roosevelt, los sindicatos también recibieron privilegios legales. En 1935, una ley federal conocida como la Ley Nacional de Relaciones Laborales (*National Labor Relations Act*) o como Ley de Wagner (*Wagner Act*) limitó las formas en que un empleador podía responder ante los trabajadores del sector privado que participaban en negociaciones colectivas, huelgas u otras actividades sindicales. Por ejemplo, la ley definía la «negativa a negociar colectivamente con el representante de los empleados del empresario» como una práctica empresarial injusta y prohibida. En resumen, la ley protegía a los trabajadores como colectivo.

Durante la década de 1930, Hoiles adquiriría la experiencia periodística que daría lugar a un imperio mediático que incluiría 16 periódicos en el momento de su muerte, en 1970. A pesar de su considerable riqueza y prestigio, siempre mostró una actitud de igualdad hacia sus empleados. Desde los editores a las secretarias, desde los escritores a los conserjes, trataba a los empleados como iguales intelectualmente y siempre los invitaba a conversar o les ofrecía un libro, instándoles a que le dieran su opinión. Hoiles respetaba profundamente al trabajador y, sin embargo, despreciaba los sindicatos; por ello, todos sus periódicos eran de libre servicio.

Rechazaba los sindicatos por dos motivos: en primer lugar, violaban la Regla de Oro, que era una de las bases de su código moral; y, en segundo lugar, invitaban a la intervención del gobierno o a la fuerza en las relaciones humanas.

La Regla de Oro se recoge en Mateo 7:12: «Por eso, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, así también haced vosotros con ellos, porque esto es la ley y los profetas» (*King James Version*). Hoiles pedía a los trabajadores que trataran a los empleadores

como ellos mismos deseaban ser tratados; en otras palabras, debían entablar una negociación libre que reconociera el derecho de cada parte a decir «no». De igual importancia, los miembros del sindicato debían respetar los derechos de los trabajadores no sindicados que estuvieran dispuestos a aceptar los puestos de trabajo y los contratos que los sindicatos rechazaban. Los miembros del sindicato reclamaban un derecho que negaban a los demás, lo que significaba que reclamaban un privilegio.

Esta exigencia de privilegio, que condujo a una relación de asociación con el gobierno, fue la segunda razón por la que Hoiles rechazó los sindicatos. Un resultado de ellos fue que un fabricante tenía derecho a no negociar las condiciones de trabajo con un empleado en particular, pero no tenía un derecho similar con respecto al grupo llamado «sindicato»; pues la ley le obligaba a negociar. Este era el doble rasero por el que se permite a un grupo actuar de una manera que era impropia de los individuos.

Y, de nuevo, los privilegios sindicales perjudicaron al trabajador no sindicado. En un editorial de 1937 titulado *¿A quién obedecerá un trabajador?* (*Whom Will a Worker Obey?*) Hoiles expuso el "daño" que la negociación colectiva infligía a los trabajadores:

> Los defensores de la negociación colectiva engañan al pobre y honesto trabajador, que no ha tenido tiempo de estudiar el asunto, con la idea de que, dándoles el derecho de regular su vida, diciéndole en qué debe trabajar, por qué precio y durante cuánto tiempo, aumentarán en gran medida su comodidad de vida. [Énfasis añadido].

La frase «que no ha tenido tiempo de estudiar» es clave. En un editorial de julio de 1938, Hoiles explicaba que el objetivo de sus artículos era hacer pensar a la gente. En otro editorial de 1940, afirmaba: «La negociación colectiva convierte a sus miembros en colectivistas y tiranos en lugar de estadounidenses y verdaderos cristianos».

La cadena de periódicos de Hoiles sufrió repetidas huelgas, pero su oficina en el condado de Orange fue objeto de un piquete sindical solo una vez. D.R. Segal explicó el porqué de «solo una vez» y escribió: «Tras los primeros días, los piquetes abandonaron y se negaron a volver porque dijeron que R.C. caminaba con ellos, dándoles charlas, repartiendo panfletos y, obviamente,

divirtiéndose como nunca con un público cautivo. Así que decidieron marcharse y abandonar el piquete».

La visión sobre los piquetes que Hoiles mostró a los manifestantes mientras marchaba a su lado no podía ser precisamente popular. Defensor de evitar los piquetes, declaró que no son «más que un chanchullo. Desequilibra los salarios, causa desempleo, pobreza, miseria (…)». Un editorial titulado *Los piquetes son la verdadera ayuda de Hitler* (*Pickets Hitler's Real Aid*, 12 de febrero de 1941) llamaba a los piquetes «sanguijuelas y parásitos de la sociedad (…) traidores al principio de libertad igualitaria y el estilo americano» que intentan «persuadir a otras personas para que no trabajen o compren a la empresa que no consiente en pagar tributo a sus exigencias arbitrarias y coercitivas».

No es de extrañar que, después de un editorial antisindical, miles de miembros del sindicato cancelaran sus suscripciones en el *Register*. Sin dejarse intimidar, y tal vez motivado por la oposición, Hoiles fue personalmente de casa en casa para conseguir firmas para poner la legislación sobre el «derecho al trabajo» en la boleta electoral de California.

Además, consiguió convencer a algunos miembros del sindicato de su punto de vista. En un artículo titulado *¿Cómo llamaría al Sr. Hoiles?* (*What Would You Call Mr. Hoiles?*), Thaddeus Ashbydescribió el *modus operandi* de R. C.: «Una de las primeras cosas que hace Hoiles cuando compra un periódico es negarse a firmar un contrato de trabajo cerrado con el sindicato. Provoca una huelga con sus manos».

Ashby relató las palabras de un hombre que había perdido su trabajo a causa de una de esas huelgas:

Simpatizaba con el sindicato, pero renuncié cuando se convocó la huelga. Más tarde, pasé a trabajar en un periódico del sindicato del que pronto me cansaría porque llegaba a trabajar tanto en una hora como un hombre del sindicato en todo el día. Me dijeron que fuera más despacio. Entonces, un día caluroso abrí una ventana cuando el representante del sindicato me informó de que había un hombre del sindicato que cobraba por abrir ventanas y que yo intentaba echarle del trabajo. Por ello, regresé a Hoiles, pues me gusta trabajar aquí y no volvería a un trabajo sindical bajo ningún concepto.

Sin embargo, Hoiles nunca se distanció de sus creencias y experiencias tempranas con respecto a los negocios y el trabajo. Su credo económico se mantuvo: El envidiable nivel de vida de Estados Unidos no debía nada a las leyes y regulaciones gubernamentales. Se debía enteramente a los intercambios voluntarios, los contratos, la producción, las invenciones y las inversiones resultantes de los hombres que eran libres de elegir por sí mismos.

Por muy importante que sea el debate económico, puede perderse la cara más humana que subyace en los asuntos de dólares y centavos. A Thaddeus Ashby le preguntaron una vez sobre la postura económica de Hoiles, que criticaba a las empresas y a los trabajadores y a la vez los defendía. ¿Era un canalla? ¿Era un genio? ¿Qué ser humano se escondía bajo las teorías económicas?

Ashby respondió,

Es el hombre más amable que he conocido. Habrás oído que está en contra de las escuelas y pensiones por jubilación subvencionadas por los impuestos, de la seguridad social, de las leyes de trabajo infantil, de los impuestos de cualquier tipo. Habrás oído que echa a los sindicatos a la calle, pero yo digo que es amable porque respeta a los hombres como individuos. Sientes que quiere descubrir lo mejor que hay en ti y sacarlo donde ambos puedan detenerse y admirarlo. Busca la verdad en un hombre.

Un episodio ilustra dramáticamente la profundidad de la bondad de R. C. y su compromiso con la libertad: la historia de Masuda.

La historia de Masuda

La historia de Kazuo y Mary Masuda es a la vez una advertencia y una inspiración. El hermano y la hermana eran nisei y, como japoneses estadounidenses de segunda generación, fueron objeto de una brutal opresión por parte de su propio gobierno durante la Segunda Guerra Mundial; su historia nos advierte de que no debemos juzgar a las personas por su ascendencia o el color de su piel, especialmente en tiempos de crisis, cuando las emociones sustituyen con demasiada facilidad a la razón. Su

historia también nos inspira a través de la valentía y la dignidad que muestran Kazuo y Mary. Son igualmente inspiradores los pocos individuos que hablaron en su nombre, no años después, cuando el "error" político se hizo evidente y la defensa de los nisei era segura, sino mientras ocurrían las injusticias. La más fuerte de esas pocas voces fue la de R. C. Hoiles.

La historia comienza bruscamente en la mañana del domingo 7 de diciembre de 1941. En un discurso pronunciado a las 12:30 horas del día siguiente, el presidente Franklin D. Roosevelt calificó el día 7 como «una fecha que vivirá en la infamia». Se refería al ataque aéreo repentino de los japoneses contra la base naval estadounidense de Pearl Harbor, en Hawái, que paralizó la flota estadounidense. Cuando se produjo el ataque, la Segunda Guerra Mundial llevaba más de dos años; y, aunque Estados Unidos apoyaba claramente a los aliados contra las potencias del Eje, no participaba en la guerra y había una importante resistencia interna a hacerlo. Sin embargo, una hora después del discurso del presidente, el Congreso declaró formalmente la guerra a Japón; el 11 de diciembre de 1941, Alemania respondió declarando la guerra a Estados Unidos.

En ese momento, a la familia Masuda no le hizo falta esperar ni un día para darse cuenta del impacto absoluto de Pearl Harbor en sus vidas. En la tarde del 7 de diciembre, Gensuke (George) y Tamae Masuda estaban en su granja de Talbert, en el condado de Orange, California, cuando llamaron a la puerta. En aquella época, el condado de Orange era una zona agrícola en la que la tierra constituía su riqueza. Según el censo de 1940, la comunidad japonesa-estadounidense contaba con 1 855 personas, la mayoría de las cuales se dedicaban a la agricultura. Muchos eran issei, japoneses de primera generación que habían emigrado. En 1898, Gensuke llegó a Estados Unidos para trabajar en un ferrocarril en Oregón, y luego se trasladó a Talbert, donde alquiló 200 acres y acabó comprando 10 más; sus 5 hijos y 4 hijas cultivaban la tierra en familia.

Los ayudantes del sheriff fueron los que llamaron a la puerta. Sin explicación alguna, se llevaron a Gensuke y lo subieron a un autobús con otros issei y, diez días más tarde, sin juicio, representación legal o derecho de apelación, Gensuke fue acusado de «actividad subversiva» y encarcelado en una empalizada en el

condado de Missoula, Montana. Las autoridades se negaron a declarar las razones específicas de la acusación, pero existía el temor generalizado de que fuera una inminente invasión japonesa de la Costa Oeste y que contara con la ayuda de ciudadanos japoneses residentes, como Gensuke.

La noticia del encarcelamiento de su padre indignó a Kazuo, quien no estuvo presente en la granja con los demás miembros de la familia. El 17 de octubre, él y su hermano Takashi se subieron a un tren para presentarse al servicio militar en sus respectivos campos de entrenamiento básico. A través de las autoridades competentes de Fort Ord, Kazuo Masuda (soldado 39.166.362) escribió una carta a Washington D. C. en la que profesaba la lealtad de su padre a Estados Unidos. Se le atribuye a la carta de Kazuo la pronta liberación de Gensuke, momento en el que se reunió con Tamae y la familia en Fresno, donde se retiraron a vivir con un pariente por seguridad. La situación duraría poco.

El 19 de febrero de 1942, Roosevelt firmó la orden ejecutiva 9066 que autorizaba al Departamento de Guerra a excluir, bajo su criterio, a cualquier persona de las zonas predeterminadas, incluida gran parte de la Costa Oeste. La misma orden fue la base de una campaña de reubicación y detención masiva dirigida tanto a los issei como a los nisei. En octubre de 1942, la familia Masuda se unió a otros miles de japoneses estadounidenses en el recinto ferial del condado de Fresno, donde se les ordenó reunirse. Se les retuvo 56 días antes de ser embarcados en trenes durante 5 días con destino al Centro de Reubicación de Jerome, un campo de internamiento de 10 000 acres que se extendía a lo largo de tres condados del sur de Arkansas. De este modo, la familia Masuda se unió a más de 110 000 japoneses estadounidenses que abandonaron involuntariamente sus hogares y negocios para ser internados tras una alambrada por la Autoridad de Reubicación de Guerra (WRA) en diez centros primitivos de reubicación en Colorado, California, Wyoming, Utah, Arkansas, Idaho y Arizona. La gran mayoría de los internados eran ciudadanos estadounidenses; su detención duró tres años, de 1942 a 1945.

Durante los disturbios, ¿qué dijeron los principales periódicos? Casi nadie se pronunció contra la violación masiva de las libertades civiles, especialmente nadie en la Costa Oeste. Un editorial del 6 de marzo de 1942 en el *San Francisco News* fue típico

al decir: «Los líderes japoneses de California que aconsejan a su gente, tanto a los extranjeros como a los nativos, a cooperar con el ejército para llevar a cabo los planes de evacuación están, en efecto, ofreciendo la mejor manera posible para que todos los japoneses demuestren su lealtad a los Estados Unidos».

El combativo libertario R. C. Hoiles fue una rara excepción. El 5 de febrero, antes de que se anunciara la orden de internamiento, Hoiles declaró en el *Orange County Register*: «La recomendación del gran jurado de expulsar a todos los enemigos extranjeros del condado de Orange supone una tarea difícil. Cada porción de riqueza que se les impida crear a estos trabajadores, que tanto necesitamos durante la guerra, tendrá que producirse con el trabajo de algún otro trabajador... Claro que no existe la seguridad absoluta. Debemos arriesgar en cada movimiento; los riesgos son la vida misma. Parece que no debemos ser demasiado escépticos con la lealtad de aquellas personas que han nacido en un país extranjero y han vivido en él como buenos ciudadanos durante muchos años. Es muy difícil creer que sean peligrosos».

Cuando los internamientos se convirtieron en ley, Hoiles se volvió más agresivo en su defensa de los japoneses estadounidenses; en una columna del 14 de octubre, de nuevo en el *Register*, Hoiles calificó las evacuaciones de «inconstitucionales» y de un error que «deberíamos hacer todo lo posible por corregir... Lo antes posible». Argumentaba que «condenar a la gente por deslealtad en nuestro país sin tener pruebas concretas contra ellos es demasiado extraño a nuestra forma de vida y demasiado parecido al tipo de gobierno contra el que luchamos. (...) No podemos evitar creer que acortaríamos la guerra y perderíamos menos vidas y menos propiedades si anuláramos la orden y dejáramos que los japoneses regresaran y se pusieran a trabajar, hasta el momento en que tuviéramos razones para sospechar que algún individuo es culpable de ser desleal a Estados Unidos».

Mientras tanto, Kazuo vivió sus propias batallas personales en el ejército. Aunque fue el primero en las clases de código Morse, el Cuerpo de Señales lo rechazó y le ofrecieron, en cambio, trabajar como jardinero. Cuando se formó el 442º Regimiento de Infantería en Camp Shelby, Mississippi, Kazuo se alistó rápidamente y ascendió al rango de sargento. El 442º se formó a principios de febrero de 1943 para establecer una unidad de combate totalmente

japonesa-estadounidense que, posteriormente, se le conoció como el Regimiento «Go for Broke» por su extremo valor. El libro *Honor By Fire* de Lyn Crost, la obra definitiva sobre el 442º, explica que fue la unidad más condecorada de su magnitud y duración del servicio en la historia militar de Estados Unidos. Crost informó que se le concedieron colectivamente 18 143 condecoraciones, incluidos 9 486 Corazones Púrpura.

Durante su permiso, antes de entrar en combate en Italia, Kazuo visitó a su familia en el bloque 15-03-D en Jerome. A partir de entonces, se trasladó a los Masuda al Centro de reubicación del río Gila, en el caluroso desierto de Arizona. Allí permanecerían en el bloque 49-11-D de Butte, el mayor de los dos campos de Gila, hasta su liberación en el verano de 1945.

Fue en Gila donde Tamae recibió un telegrama de Western Union del Departamento de Guerra en el que su nombre estaba mal escrito; decía: «El Secretario de Guerra desea que exprese su profundo pésame por la muerte en combate de su hijo, el sargento Kazuo Masuda, el 27 de agosto en Italia». Kazuo tenía 25 años. La sucesiva carta de una página ofrecía poca información adicional, alegando que «los informes de esta naturaleza solo contienen los detalles más breves, ya que se elaboran en condiciones de combate y los medios de transmisión son limitados».

Un artículo del *Fifth Army News* rellenó los espacios en blanco al informar de la condecoración póstuma de Kazuo con la Cruz por Servicios Distinguidos (*Distinguished Service Cross*) por su extraordinario heroísmo en acción. Anteriormente había recibido la Banda del Teatro Europeo (*European Theater Ribbon*) con una estrella de combate, la Insignia de Infantería de Combate, la Medalla de Defensa Estadounidense (*American Defense Ribbon*) y la Medalla de Buena Conducta; más tarde se le concedería el Corazón Púrpura. El artículo decía, entre otras cosas:

> Mientras el 442º estaba adscrito a la 34ª División de Infantería («Red Bull»), Masuda operaba desde un puesto de observación avanzado, pero los proyectiles enemigos cortaron las líneas de comunicación, haciendo inútil el puesto de observación. Sin querer arriesgar la vida de los miembros de su equipo de combate, consiguió un tubo de mortero, 20 cartuchos

> de munición y un casco adicional. Junto a su carga, avanzó 200 metros a través del fuego enemigo.
>
> Con el casco lleno de tierra como placa base, entró en acción cuando el enemigo atacó, disparando los 20 cartuchos y derrotando a los alemanes. Los nazis localizaron su posición y le sometieron a un intenso fuego de mortero y artillería, pero él se mantuvo firme, volviendo a su posición para conseguir más munición. Su fuego fue tan eficaz que ni siquiera otro ataque amenazó la línea de la unidad. Durante la acción en la que moriría, Masuda fue arrastrándose por delante de sus hombres al oír ruidos; donde se encontró a tan solo cinco metros del enemigo. Disparando su metralleta, Masuda pidió a sus hombres que se retiraran y ellos, pensando que les seguía, se retiraron. Al día siguiente, encontraron a Masuda muerto, con su metralleta en sus manos y de cara al enemigo, tendido sobre un ametrallador alemán muerto.

En Gila, los Masuda celebraron una conmemoración budista que resultó aún más significativa dado que otro de sus hijos, Masao, debía presentarse en el ejército.

A principios de mayo de 1945, Mary Masuda obtuvo permiso para viajar a Talbert con el fin de preparar el regreso de sus padres a la granja; un regreso que no fue bien recibido por todos, y tampoco la hostilidad que experimentó fue un suceso puntual. Al informar sobre las amenazas contra Mary, el *Utah Nippo* (en Salt Lake City) declaró el 18 de mayo de 1945: «Los nuevos incidentes se suman a los 15 ataques con disparos, un intento de dinamitar, tres incendios provocados y cinco visitas amenazadoras (...) en California en los últimos cuatro meses».

¿Por qué había tanta hostilidad hacia los retornados? Una de las razones era económica. Se cita al secretario del Interior Harold L. Ickes diciendo: «Los matones se desesperan cada vez más en su anarquía cuando algunos de ellos ven que no podrán establecer una ventaja económica en la propiedad de los evacuados que en vano esperaban que se vendieran o quedarse sin ellas».

Mary descubrió que alguien, sin pagar el alquiler ni recibir autorización, había cultivado las tierras de los Masuda y vivía en su casa. La primera noche de su regreso, le visitaron cinco

hombres que la amenazaron con hacerle daño físico si no se iba del pueblo; el *Gila News-Courier* (15 de mayo de 1945) identificó a los hombres como «varios granjeros del Condado de Orange». Cuando Mary denunció el incidente a la policía, le dijeron que no se podía hacer nada al respecto.

El sheriff cambió de opinión varios días después debido a la presión pública y oficial.

R. C. Hoiles lideró la presión pública publicando una foto de Mary y Masao en la portada del entonces *Santa Ana Register* (ahora *Orange County Register*). También publicó largas declaraciones de Mary, así como columnas defendiendo a los retornados y sus derechos de propiedad. El 6 de junio, en una carta al director, Mary expresó su gratitud a Hoiles: «Esta carta debería haberse escrito hace tiempo y espero que me perdone por mi descuido", escribió. «La excelente publicidad de mi incidente, junto con la gran foto de Masao y mía que aparece en la primera página de su periódico, fue realmente un gran honor y le estoy profundamente agradecida. (...) Es realmente gratificante saber que una empresa tan influyente como su periódico está a favor de la minoría, de los principios democráticos para que nuestros valientes hombres que están dando sus sacrificios supremos no mueran en vano».

La presión oficial provino de los funcionarios del gobierno, especialmente del Departamento de Guerra y del WRA, que vieron la conveniencia de revertir la hostilidad hacia los japoneses estadounidenses que ellos mismos habían creado. Mientras que Hoiles hizo pública la injusticia que se estaba cometiendo con los retornados sin ningún tipo de escándalo, aquellos con motivos más políticos pregonaron el caso Masuda. El 8 de diciembre, el general de cuatro estrellas Joseph W. Stilwell, acompañado por el general Arthur E. Easterbrook, dio el paso sin precedentes de volar 3.000 millas desde Washington, D. C. para visitar la granja de Masuda. Allí entregó a Mary un Corazón Púrpura en nombre de Kazuo. Normalmente, estas medallas las entrega el oficial de más alto rango de la zona en la instalación militar más cercana; y, tradicionalmente, la medalla se entrega a uno de los padres, no obstante, ambos asistieron a la ceremonia del 8 de diciembre. Sin embargo, podría decirse que Mary era el miembro de la familia que tenía más peso en la prensa debido a su anterior cobertura informativa.

En 1948, se trasladó el cuerpo de Kazuo a casa desde Italia para ser enterrado en el Westminster Memorial Park, en el condado de Orange; sin embargo, la controversia acerca de su condición de nisei continuó tras su muerte. Un titular del *Citizen* del 20 de noviembre de 1948 decía: «El cementerio de la ciudad natal prohíbe el entierro de un héroe de guerra nisei». El artículo explicaba que Kazuo no podía ser enterrado en una parcela «deseable» con árboles y césped debido a un convenio restrictivo contra los de ascendencia japonesa. Gracias a la intervención del general Mark Clark, al mando de quien Kazuo luchó, el cementerio cedió y así, se le enterró en una parcela «deseable» con todos los honores militares. Su tumba se convirtió en un punto de encuentro para las ceremonias anuales en honor a los veteranos nisei que murieron en la guerra.

En 1957, se fundó el Kazuo Masuda Memorial VFW Post 3670 en el condado de Orange. El 17 de diciembre de 1975, se inauguró el colegio Kazuo Masuda, convirtiéndose en la primera escuela pública estadounidense con el nombre de un nisei.

En una ceremonia pública celebrada en noviembre de 2005, Masuda dio las gracias a R. C. Hoiles en nombre de su familia, declarando: «Estamos muy agradecidos por lo que hizo».

Lo que hizo R. C. Hoiles fue alzar la voz contra una injusticia que contaba con un apoyo público abrumador. Tras la guerra, se hizo popular y político el defender a los nisei, pero Hoiles intervino cuando más importaba: mientras se producía la injusticia. No actuó por cuestiones de prestigio o para borrar un error; habló por simple decencia.

Cuando los veteranos nisei regresaron de Italia en julio de 1946, el presidente Harry S. Truman declaró: «No solo habéis luchado contra el enemigo, sino también contra los prejuicios; y habéis ganado».

Tres años antes, en una carta dirigida a Mary mientras estaba en un campo de detención, Kazuo escribió: «Estaré bien dondequiera que esté. Puedo cuidar de mí mismo. Por supuesto, a nadie le gusta esta guerra, a nadie le gusta luchar y morir si no tiene que hacerlo, pero es mucho más fácil si uno sabe para qué está aquí. Yo mismo y el resto del equipo de combate, creo, sabemos por qué se lucha. Es por nosotros, por nuestro futuro en América. (...) Por supuesto, no nos han tratado precisamente bien,

nos han dado patadas. Eso lo sabemos. Pero podemos aceptarlo y luchar, y al final ganaremos».

Hasta el día de hoy, los japoneses estadounidenses depositan flores en la tumba de R. C. Hoiles.

SECCIÓN IV

LLEGAR HASTA ALLÍ DESDE AQUÍ

Dicen que me río en sueños. Eso es porque soy optimista por naturaleza.

Ahora bien, son tiempos terribles y especialmente difíciles para las personas que valoran la paz y la libertad. Nada me conmocionó tanto como los acontecimientos de la mañana del 11 de septiembre de 2001, cuando me senté a tomar café en la cocina de mi granja, viendo las noticias en la televisión, mientras el World Trade Center se derrumbaba ante mis ojos dejando tras de sí un mundo nuevo y aterrador por lo imprevisible que es. Por ejemplo, nunca habría imaginado que los aeropuertos pudieran convertirse en mini estados policiales en los que se trata a los clientes como si fueran delincuentes y los padres observan cómo unos desconocidos registran los genitales de sus hijos. Habría mantenido con mi último aliento: «¡Eso no podría ocurrir en Estados Unidos!». Habría asegurado que las raíces del individualismo y la libertad están tan profundamente arraigadas en el suelo estadounidense que nunca podrían ser desarraigadas.

Me equivocaba. Estados Unidos es ahora un estado policial. Sucedió de la noche a la mañana y sin apenas protestas y, desde entonces, cada día parece aumentar el caos, la corrupción política y la locura económica que azota al mundo. Nadie sabe qué esperar en las próximas semanas, y mucho menos en los próximos años.

Sin embargo, soy optimista.

Mi optimismo viene de dar vueltas en mi mente a una pregunta una y otra vez como una sarta de perlas. La pregunta es: «¿Qué se puede lograr aquí y ahora en mi propio jardín?». Cuando miro al mundo en general, me desespero; sin embargo, soy responsable de mi propia desesperación porque permito que situaciones sobre las que no tengo ningún control me quiten la felicidad y la energía de la vida cotidiana en la que soy competente. No puedo controlar lo que ocurre en Oriente Medio, Irán, Siria... Pero es que nunca he podido. Lo máximo que puedo hacer es hablar alto y claro, aunque no tenga ninguna expectativa de poder influir en nada. Hablo con

la esperanza de que el conjunto de voces de la razón se imponga en algún momento.

Pero en lo que centro mi energía es en las cosas en las que puedo influir y cambiar a mejor: me centro en los movimientos populares en los que las voces individuales son la fuerza impulsora y los individuos suponen una diferencia asombrosa. El futuro de la libertad lo veo en los movimientos que surgen y se extienden como el fuego por toda Norteamérica; lo veo en el aumento del número de padres que rechazan la educación pública y educan en casa. Está viva en el movimiento por los derechos de los padres, especialmente en los padres que se enfrentan a los prejuicios contra los hombres en los tribunales de familia. La libertad está activa en todos los grupos que salen a la calle para denunciar los abusos policiales, aunque se arriesguen a ser detenidos. Brilla en aquellos que protegen su privacidad mediante la encriptación y en aquellos que comparten datos (que deberían ser) públicos mediante estrategias como WikiLeaks. La libertad puede estar muerta dentro de las instituciones como el gobierno, pero es insaciable dentro de las personas. Vive en los ciudadanos.

¿Qué es un movimiento popular? Comienza con individuos aislados que están profundamente insatisfechos con un problema que afecta gravemente a sus vidas. Tal vez sea el sistema escolar público que no enseña a sus hijos los conocimientos básicos de lectura y escritura o de matemáticas. Pueden ser las leyes de condenas mínimas por las que una hija o un hijo se han visto arrojados junto a delincuentes y guardias penitenciarios violentos por un delito sin víctimas. Comienza con una cuestión tan sumamente personal que personas que nunca han dicho «no» a la autoridad, se levantan y se niegan a sentarse. Los movimientos populares suelen empezar diciendo «no» a nivel local, a un consejo escolar local, en una reunión municipal o en un tribunal de distrito. A veces no van más allá del nivel local, pero si la injusticia a la que se enfrentan es generalizada, las voces se multiplican y se extienden. Se convierten en la fuerza política más poderosa sobre la faz de la tierra: la voz del pueblo.

Una de las virtudes políticas del libertarismo es que es una ideología populista. Aborda los derechos fundamentales que poseen todos los seres humanos; defiende la vida, la libertad y la propiedad de todos por igual. A la persona más pobre y

desfavorecida de la sociedad le dice: «Tienes los mismos derechos procesales que un multimillonario». El libertarismo es, sin duda, no elitista; de hecho, es la política del hombre corriente.

Los movimientos populares son el camino desde aquí hasta allí.

Esta sección analiza la cuestión «de aquí a allí» desde dos perspectivas básicas; en primer lugar, ¿cuáles son los obstáculos? En segundo lugar, ¿cuáles son las soluciones?

¿Es Estados Unidos hoy un Estado Policial?

Llevo años dándole vueltas una y otra vez acerca de un libro. «Defying Hitler» («Desafiando a Hitler») es una memoria fascinante escrita por el periodista alemán Sebastian Haffner (seudónimo de Raimund Pretzel) poco después de emigrar de Alemania a Inglaterra con su esposa judía en 1938. En él, Haffner examina cómo una nación muy culta y civilizada pudo caer tan rápido en el totalitarismo bárbaro del régimen nazi. Mi versión de esta pregunta es: ¿cómo pudo Estados Unidos, una nación con profundas raíces en la libertad individual, caer tan rápidamente en un estado policial?

Una explicación común es que no se dan cuenta. A menos que estén impregnados de historia, los que están acostumbrados a la libertad o al civismo no son conscientes de la importancia de mecanismos como el debido proceso; son los que vivían sin esas «sutilezas legales» los que sabían perfectamente que el habeas corpus es una protección de la que depende la vida o la muerte de personas inocentes.

Muchos de los que son conscientes se niegan a creer que su libertad se deteriorará con el paso del tiempo. Haffner menciona cómo sus educados colaboradores ridiculizaban constantemente a los nazis como una fase pasajera. Sucede prácticamente lo mismo con los colaboradores de Estados Unidos, que descartan el auge del totalitarismo con las palabras «¡Pero esto es Estados Unidos! Eso no puede ocurrir aquí».

En cambio, hay quienes se dan cuenta se dejan convencer por las estrategias intimidatorias de las autoridades de que es necesario renunciar a los derechos para garantizar su comodidad y seguridad. En Alemania, la crisis que se explotó fue la devastación causada por los acuerdos punitivos del Tratado de Versalles posterior a la Primera Guerra Mundial. El auge del socialismo y la presencia del «otro», sobre todo de

los judíos, se utilizaron tanto para avivar la ira contra un enemigo común como para atemorizar a la población y lograr su sumisión.

Haffner también habla de la «continuidad automática de la vida cotidiana que impidió cualquier reacción viva y enérgica frente al horror» de Hitler. Esto puede ser cierto también para muchos estadounidenses, que ven la pérdida de libertad a diario. Sin embargo, se levantan en sus casas, desayunan los mismos cereales, trabajan en el mismo y aburrido empleo al que se dirigen por calles que les resultan familiares; todo ello hace que tengan la sensación de que todo es como siempre ha sido. El hecho de que la estructura legal, las protecciones políticas y otras instituciones que custodiaban sus libertades se vayan, se marchen, desaparezcan, no es para ellos ni de lejos tan real como sus rutinas diarias.

¿Se considera ahora Estados Unidos un estado policial? Y, si es así, ¿dónde se establece, o se establecerá, personalmente un claro límite y dice: «¡No! Esa es una ley o una orden policial que me niego a obedecer».?

En todos los Estados, la ley está respaldada en última instancia por la fuerza policial contra el cuerpo o la propiedad de un transgresor. Si la ley se utiliza solo contra los que violan la persona o la propiedad de otros, entonces el uso de la fuerza es digno de aplauso. Sin embargo, cuando la ley se utiliza contra personas pacíficas, entonces la policía ha cruzado la línea que separa la prevención del crimen de la imposición del control social. Más allá de esa línea, solo veo diferencias de grado, no de clase, respecto a lo totalitario que puede ser un Estado. No obstante, las diferencias de grado no deben trivializarse ya que incluso las pequeñas diferencias en el grado de represión impuesta a las personas pueden ser cuestiones de vida o muerte.

Un Estado policial se describe comúnmente como un gobierno totalitario que ejerce un control social, político y económico extremo manteniendo este control mediante una vigilancia omnipresente de sus propios ciudadanos, una aplicación draconiana de la ley y la concesión o denegación de «privilegios» como la posibilidad de viajar. Normalmente, existe una fuerza policial especial, como la Stasi, que opera sin transparencia y con pocas restricciones. A diferencia de los policías tradicionales, que

responden a la delincuencia, el objetivo de esta policía estatal es vigilar y controlar a la sociedad.

Para volver a plantear la pregunta inicial: ¿cumple Estados Unidos con esta descripción común de un estado policial?

Está claro que sí. El gobierno estadounidense ejerce un control extremo sobre la sociedad, hasta el punto de dictar qué alimentos se pueden consumir. El control del gobierno sobre el flujo de dinero y bienes es casi absoluto e incluso politiza y preside el tradicional bastión de la privacidad: la familia. Hoy en día, la vigilancia de la vida cotidiana es un hecho y el Tribunal Supremo ha ampliado recientemente el «derecho» de la policía a realizar registros sin orden judicial. La aplicación de la ley es tan draconiana que Estados Unidos tiene más presos per cápita que cualquier otra nación del mundo. En los últimos años, la policía ha militarizado deliberadamente sus procedimientos y actitudes; y, los viajes, que antes eran un derecho, son ahora un privilegio que los agentes del gobierno conceden a su antojo.

Uno de los rasgos distintivos del totalitarismo está muy presente. Varios órganos policiales de gran tamaño operan sin transparencia y con pocas restricciones siendo su único objetivo el de vigilar el comportamiento pacífico de los ciudadanos, sin pretender evitar la violencia. Estos órganos operan en gran medida al margen de las restricciones de la Constitución; por ejemplo, la Administración de Seguridad en el Transporte (TSA) lleva a cabo registros arbitrarios que violan las garantías de la Cuarta Enmienda.

Internet se quedaría sin electrones antes de que pudiera completar una lista de los datos específicos que constituyen una emergente América policial. Sin embargo, el grado de opresión personal por parte del Estado puede estimarse aproximadamente respondiendo a cuatro preguntas:

- ¿Cuántas actividades pacíficas te convertirían ahora en un delincuente si decides realizarlas?
- ¿Cuánto tiempo de vida dedicas ahora a trabajar para pagar una gran cantidad de impuestos y otras tasas gubernamentales?
- ¿Con qué libertad puedes trasladar tus bienes y tu persona fuera de la jurisdicción estatal?

- ¿Con qué libertad se pueden utilizar los bienes y la persona dentro de la jurisdicción del Estado?

Pocas personas pueden responder a estas preguntas sin sentirse esclavizadas económicamente y atrapadas físicamente.

Respuestas personales al Estado policial

Nadie debería tener que elegir entre su libertad y el Estado, ni entre su riqueza y la ley porque no hay una respuesta fácil o correcta cuando nos tenemos que enfrentar a estas opciones. Un número cada vez mayor de estadounidenses se está expatriando por su propia seguridad y la de sus familias; sin embargo, la gran mayoría de las personas se quedan arraigadas en su hogar por su extensa familia, los amigos, el trabajo, la inercia, los vínculos emocionales u otras razones de peso.

Aquellos que conocen la aparición de la América policial y, sin embargo, sienten la necesidad de quedarse, deberían hacerse una pregunta: ¿dónde está el límite en el que retiras tu cooperación y dices «¡no!» a una ley estatal o a una orden de un agente estatal? ¿Denunciarías a un vecino, como ya te instan a hacer las autoridades? ¿Ayudarías a un amigo o familiar, aunque eso te convirtiera en cómplice criminal? Si lo hicieras, ¿por quién lo harías? ¿Por un hermano? ¿Por un primo? ¿Robarías o harías daño a una persona inocente si te lo ordenara un agente del Estado? Si te lo ordenaran, ¿ayudarías a un agente de policía a hacer daño a una persona inocente o te negarías y serías vulnerable a una acusación de «obstrucción a la justicia»?

Hay varias razones para plantearse estas preguntas aquí y ahora. Entre ellas:

- Las consecuencias de nuestro acto pueden depender no solo de dónde se dibuje una línea, sino también de cómo se haga. La planificación nos ayudará a trazar la línea con prudencia.
- Es posible que nos resistamos a trazar las líneas que se consideran adecuadas por el temor de poner en peligro a nuestros seres queridos, el patrimonio o cualquier otra cosa de valor. De ser posible, hay que proteger estos bienes de valor con antelación. Anticípese.

- Si no sabemos dónde están los límites, es mucho más probable que actuemos en contra de nuestros propios principios o intereses al enfrentarnos repentinamente a una situación agobiante y exigente como cuando un agente lanza órdenes a diestro y siniestro.
- Saber dónde están los límites permite evitar situaciones que los desencadenen.
- Se debe pagar un precio lo antes posible porque, a la larga, cuesta menos. Nunca será más fácil considerar esta cuestión que ahora mismo, en la intimidad y la comodidad.

No existe ninguna respuesta correcta. El propósito del ejercicio es simplemente ser más consciente de cómo podrías vivir personalmente en un estado policial sin perder tu seguridad y tu autoestima.

Luchando contra la Banalidad del Mal

Todos los que trabajan por un mundo mejor deben enfrentarse a la innegable presencia y poder del mal. No utilizo la palabra «mal» en un sentido bíblico, sino para indicar a aquellas personas que están tan profundamente contra la vida que se alegran de la destrucción. Conceptos como la «justicia» y la «decencia humana» no significan nada para esas personas, por lo que hacen un desierto dondequiera que vayan.

Afortunadamente, las personas sádicas de verdad son pocas. Por desgracia, las tendencias a la crueldad y a la indiferencia depravada existen en todos nosotros; definen un extremo dentro de la psicología humana. Una sociedad civilizada es aquella en la que se castiga el lado vicioso de la psicología humana y se recompensa el lado cooperativo. Como regla general, cuanta más violencia tolera una sociedad, en forma de ley, intervenciones militares u otro tipo de violencia, más viciosos se vuelven sus miembros. Cuando la fuerza está institucionalizada, como, por ejemplo, a través de un sistema penitenciario masivo, los que tienen tendencias antisociales y sádicas han encontrado un hogar; han encontrado un lugar que les recompensa por su depravada indiferencia.

Es necesario mirar al mal directamente a la cara.

Un titular del periódico británico *The Guardian* (23 de marzo de 2011) decía: «Un soldado estadounidense admite haber matado a afganos desarmados por placer». Eso es lo que Jeremy Morlock dijo respetuosamente a un juez del ejército sobre su participación en un «equipo de asesinos» de soldados en Afganistán que apuntaba a civiles inofensivos y luego escenificaba los cadáveres para que parecieran insurgentes muertos; dijo: «El plan era matar gente, señor». Los miembros del equipo de asesinos tomaron fotos como trofeo de los civiles asesinados; algunos guardaron partes del cuerpo como recuerdo.

Lo anterior describe el mal. La palabra no está de moda hoy en día, tal vez porque está demasiado asociada a la derecha evangélica o tal vez porque se ha utilizado en exceso hasta quedar agotada.

La definición del mal

¿Qué se entiende por maldad en este contexto?

Este artículo utiliza un enfoque basado en la filosofía de Ayn Rand para definir el mal como un acto profundamente contrario a la vida e impuesto sin una causa justa. Se refiere exclusivamente al comportamiento humano intencionado, no accidental, y excluye los actos causados por condiciones mentales extremas, como la esquizofrenia. Se refiere a las personas que toman la decisión intencionada y no coaccionada de destruir la vida inocente por placer u otro beneficio.

El comportamiento y la psicología humana son tan extensos y flexibles que siempre habrá un cierto número de personas que elijan el mal. Hay dos autores especialmente valiosos para tratar de entender la naturaleza del mal y por qué algunas personas lo eligen: Hannah Arendt y Henry David Thoreau.

Hannah Arendt

En su libro *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), la teórica política germano-estadounidense Hannah Arendt abrió una perspectiva única para contemplar el mal. Judía de nacimiento, Arendt escapó de la Europa nazi en 1941 y posteriormente se nacionalizó como ciudadana estadounidense. En 1961, por encargo de la revista *New Yorker*, Arendt escribió un

reportaje sobre el juicio en Jerusalén de Adolf Eichmann, un burócrata de alto nivel que había sido fundamental en la administración de los campos de exterminio nazis.

Comenzó la transcripción del juicio para examinar un monstruo sádico, pero la terminó sin encontrarlo. Al igual que como su compañero nazi Heinrich Himmler, que pasó de ser un criador de pollos a dirigir las notoriamente brutales SS, Eichmann parecía ser un hombre corriente con talento para cumplir órdenes. Arendt acuñó un término, la «banalidad del mal», en parte para describir el comportamiento de Eichmann durante el juicio, en el que negó toda responsabilidad por los asesinatos en masa alegando que solo cumplía órdenes; estaba obedeciendo la ley.

Página tras página, Eichmann no demostró culpabilidad, malicia o locura. De hecho, como hombre enjuiciado, la emoción más notable que mostraba era una tendencia a la presunción, a lo que Arendt calificó como «el vicio que fue la perdición de Eichmann» porque le llevó a hablar de atrocidades que no se le había ordenado cometer. Para Arendt, parecía que Eichmann prefería morir como un criminal de guerra que vivir como un don nadie.

Arendt continuó explicando cómo personas aparentemente corrientes pueden cometer actos terribles simplemente porque esos actos se realizaban de forma sistemática y dentro de un contexto aprobado; un contexto que desalentaba la responsabilidad y premiaba la obediencia. Así, los actos impensables se convirtieron en aceptables porque constituían «simplemente la forma de ser». Un crítico del libro de Arendt observó que los nazis habían «normalizado lo impensable».

Las ideas de Arendt también se aplicaban a los actos de maldad más banales cometidos durante el reinado de Hitler. Por ejemplo, la repentina incautación de propiedades judías dejaba de ser un robo si se realizaba mediante el papeleo "adecuado", sellado y completado por triplicado por un empleado del gobierno. Los que procesaban los formularios o inventariaban los bienes simplemente hacían el papeleo y el inventario; eran personas "honestas" que hacían su trabajo. Por supuesto, como resultado de su honesto trabajo, personas inocentes fueron despojadas de sus bienes y vidas. Lo mismo ocurrió con los guardias de las prisiones, las fuerzas policiales especiales y un poder judicial que obedecían

las leyes sin rechistar. Para ellos, la ley asumía el papel que la conciencia desempeña en otras personas; les decía lo que estaba bien o mal, y ellos obedecían.

Sin duda, la gente decide obedecer por diversas razones. Algunos lo ven como un camino hacia el éxito o la importancia. Otros temen las consecuencias de la desobediencia. Muchos otros, como los que hacen el papeleo para facilitar el robo o el asesinato, ven su trabajo como algo rutinario y lo más alejado del mal que se pueda imaginar; simplemente quieren cobrar un sueldo o adquirir una pensión y no piensan en el contenido o las consecuencias de sus actos. De hecho, probablemente se sentirían ofendidos por cualquiera que les sugiriera que lo hicieran.

La compleja explicación de Arendt sobre «la banalidad del mal» permite comprender a Morlock y su equipo de asesinos en Afganistán. Se encontraban en un entorno que deshumanizaba sistemáticamente al afgano promedio. Morlock también formaba parte de una cultura militar que borraba sistemáticamente el sentido de la responsabilidad personal y la conciencia moral del individuo.

Henry David Thoreau

Henry David Thoreau ofreció una visión de la mentalidad militar que permite a las personas matar a extraños que no les han hecho ningún daño y, por consiguiente, de la mente de Morlock. En su obra *Desobediencia civil*, Thoreau se opuso al gobierno de la mayoría porque las opiniones de la mayoría no siempre coinciden con lo que es moralmente correcto. Todo ser humano tiene la obligación fundamental de descubrir por sí mismo lo que es justo y luego actuar de acuerdo con su conciencia, aunque contradiga a la mayoría o a la ley. Es precisamente su conciencia moral lo que hace que el hombre sea plenamente humano y no un simple animal.

Fue en el ejército donde Thoreau vio la mayor renuncia a la conciencia moral, porque los militares proclaman que «obedecer órdenes» es el más alto ideal y deber de un soldado. Contempló sobre todo a esos hombres que salen a matar a extraños y quizá a morir ellos mismos en conflictos que habían calificado de

«injustos» como ciudadanos. La respuesta era clara: sustituían su propio juicio moral por los dictados de los legisladores y otras autoridades. Thoreau se preguntaba si los soldados conservaban o renunciaban a su humanidad al hacerlo llegando a la conclusión de que en cuanto un hombre abandona su juicio moral, deja de ser plenamente humano y se convertía en una máquina; su cuerpo se convertía en una mera herramienta para ser utilizada por otros.

Thoreau escribió:

> Entonces, ¿qué son: hombres o, por el contrario, pequeños fuertes y polvorines móviles al servicio de cualquier mando militar sin escrúpulos. (…)
> De este modo la masa sirve al Estado no como hombres sino básicamente como máquinas, con sus cuerpos. (...) En la mayoría de los casos no ejercitan con libertad ni la crítica ni el sentido moral, sino que se igualan a la madera y a la tierra y a las piedras; e incluso se podrían fabricar hombres de madera que hicieran el mismo servicio.

Muchos consideran que el «servicio» a su país es una virtud absoluta, pero Thoreau consideraba que era un vicio deshumanizado si implicaba el abandono de la conciencia; ese abandono lo exigía precisamente el ejército.

Pocas actividades pueden ser deshumanizantes como patrullar por calles extranjeras en representación de una fuerza de ocupación. A diario, soldados como Morlock apuntan con sus armas a extraños que no les han hecho ningún daño; se les enseña que toda mujer o niño pequeño puede ser un enemigo dispuesto a causar la muerte. Cuando se despoja a un hombre de su conciencia, se le entrega un arma con poca responsabilidad, se le dice que está rodeado por el enemigo y es probable que aflore lo peor de su humanidad. O tal vez Thoreau tenga razón: su propia humanidad puede desaparecer.

Arendt afirmó en una ocasión: «La triste realidad es que la mayor parte del mal lo realizan personas que nunca se deciden a ser buenas o malas». Si es así, el primer paso hacia el mal para la mayoría de la gente es aceptar cegarse a esa distinción.

Abre los ojos porque tú eres una de las personas buenas de las que depende el resto de nosotros.

Por qué los Hombres Buenos no Hacen Nada

Esta es una pregunta clave para quienes sueñan con un mundo mejor. La inmensa mayoría de las personas que conoces en tu día a día son personas decentes: les compras la comida y la gasolina; confías tus hijos a profesores y niñeras; prestas a un compañero de trabajo 5 dólares sin dudar de que te los devolverá con agradecimiento; tu perro se aleja y la persona que lo encuentra te llama para que recojas al travieso… Sin embargo, este mundo de gente decente rebosa de miseria creada por el hombre, de injusticia y de crueldad gratuita; en definitiva, de maldad. ¿Cómo se pueden conciliar ambas cosas?

Una de las razones es que, con demasiada frecuencia, las buenas personas no hacen nada para evitar que el mal se imponga. Para muchos, la inercia proviene de lo que se llama impotencia aprendida.

En su libro *Thoughts on the Cause of Present Discontents* (*Pensamientos sobre la causa de los problemas actuales*, 1770), el filósofo británico Edmund Burke escribió: «Cuando los hombres malos se unen, los buenos deben juntarse; de lo contrario, caerán uno a uno...». Este pensamiento ha sobrevivido con la frase: «Para que el mal triunfe, basta con que los hombres buenos no hagan nada».

¿Por qué los hombres buenos no hacen nada frente al mal, especialmente cuando el mal invade agresivamente sus vidas? Por ejemplo, el buen ciudadano alemán bajo Hitler o el ruso promedio bajo el estalinismo.

La cuestión está al rojo vivo para quienes valoran la tradición de libertad individual en la que nació Estados Unidos, una tradición que incluye la libertad de expresión y el derecho a poseer armas y a exigir el debido proceso. Las libertades tradicionales se están desmoronando bajo un gobierno desbocado. A través de docenas de «agencias del alfabeto», como el IRS, BATF, CPS, DHS, el gobierno se está metiendo de lleno en las vidas de las buenas personas que parecen ser incapaces de hacer algo para protegerse a sí mismos o a sus familias del mal.

¿Por qué? Algunas personas están paralizadas por el miedo; otras, por la negación, pero muchas otras están inmovilizadas por una apatía que les quita la voluntad emocional de actuar en defensa propia.

En términos psicológicos, la «apatía» es un estado de indiferencia constante que suele asociarse a la depresión y provoca que el individuo no responda al mundo creando una desconexión entre lo que cree, lo que siente y las acciones que realiza. Por ejemplo, un hombre puede reconocer plenamente que la comida es necesaria para la vida, pero, como no le importa, no come.

Traducido a la política, podría ser consciente de que un gobierno glotón se está cebando con su libertad, su riqueza e incluso con el futuro de sus hijos, pero, como solo siente insensibilidad hacia el gobierno, no actúa en defensa propia. Obedece a la autoridad incluso cuando la orden es autodestructiva y perjudicial para su familia.

La cuestión de por qué la gente obedece pasivamente al gobierno es algo que ha rondado la historia del discurso político. En 1552, Étienne de la Boétie abordó lo que denominó el problema más importante al que se enfrenta la libertad: el pueblo consiente su propia esclavitud. Su análisis del «por qué» desembocó en el primer libro del mundo sobre la resistencia no violenta, *Discurso de la servidumbre voluntaria*.

Los historiadores modernos se preguntan lo mismo. Durante las detenciones masivas de la Rusia estalinista, se dice que la gente dormía con la ropa puesta, no para huir con más facilidad, sino para estar completamente vestida cuando se les detuviera. En la Europa de Hitler, los judíos obedecían las órdenes de presentarse en los centros de deportación que les conducían a su muerte y a la de sus hijos, pero, ¿por qué? Incluso los observadores desapasionados sienten el impulso de gritar la palabra «¿por qué?».

Parte de la compleja respuesta radica en lo que los psicólogos denominan apatía «específica al objeto», es decir, la apatía de una persona se centra en una situación específica, y no se manifiesta necesariamente en otras áreas de su vida. El mismo hombre al que le apasiona la música o su mujer puede sentirse impotente en su carrera; un atleta puede ser intrépido en un campo de deporte y, sin embargo, ser víctima de violencia doméstica a manos de su mujer; o un abogado agresivo en los tribunales puede sentirse totalmente paralizado a la hora de reclamar su propia libertad y no sentir siquiera el impulso de hacerlo.

Esta respuesta es una forma de lo que se llama «impotencia aprendida». Es aprendida porque la respuesta proviene de un individuo al que se le ha enseñado de forma exhaustiva e incesante que no tiene ningún control sobre una situación y que, por tanto, sus esfuerzos son inútiles. ¿Qué puede lograr una persona? No se puede luchar contra el sistema. Esto es indefensión aprendida, impotencia aprendida.

El experimento original y ahora famoso del que deriva el término «indefensión aprendida» consistía en dar descargas eléctricas a los perros hasta que desarrollaban la psicología de la sumisión. Aplicado a los seres humanos, este término se utiliza con mayor frecuencia para describir a las personas que viven institucionalizadas, por ejemplo, en prisiones, instituciones mentales u orfanatos. En ellas, la regulación despoja al individuo de la más mínima elección y castiga la expresión de sus preferencias. Con el tiempo, muchas personas institucionalizadas aceptan la naturaleza inevitable de su entorno e incluso algunas de ellas pierden la capacidad de sentir sus propias preferencias.

La profundidad de la impotencia aprendida que surge de estar institucionalizado es poco habitual, pero la mayoría de nosotros absorbe un grado de esta apatía a través de la exposición constante a una sociedad que intenta controlar casi todas las elecciones de la vida cotidiana: fumar, comer comida rápida, tener armas, contar un chiste grosero en el trabajo, casarse y divorciarse, subirse a un avión, la atención médica, la banca... Es difícil encontrar una elección que no esté sometida al escrutinio de la burocracia y cubierta por alguna forma de control gubernamental. El mensaje es claro: el conformismo se premia; las elecciones equivocadas se castigan o se desalientan de otro modo. El sistema escolar público es solo un ejemplo de lo que podría llamarse la «institucionalización» o «burocratización» de la vida cotidiana que conduce a la indefensión aprendida.

El Castillo, una brillante novela de Franz Kafka, muestra lo que ocurre con la psicología de un hombre que se enfrenta a la burocracia. Debido a un error en el papeleo, se convoca al protagonista K. para trabajar en un pueblo como topógrafo, pero acaba como conserje. El Castillo es la autoridad que convoca y con la que K. debe tratar, pero no puede hacerlo porque no puede ponerse en contacto con el funcionario adecuado. El largo y

agonizante ejercicio de inutilidad de K. revela el impacto que la burocracia tiene sobre el alma humana: la paraliza.

El error de K. fue aceptar la autoridad del Castillo en primer lugar.

La observación anterior contiene una buena noticia: la burocracia y la autoridad requieren consentimiento y, si ese consentimiento es un comportamiento aprendido, también puede desaprenderse.

Algo dentro del espíritu humano parece desear deshacerse de la programación destructiva; puedes llamarlo «instinto de supervivencia» o tal vez sea el impulso innato que revela todo niño de dos años que grita «no» una y otra vez por el simple placer de ejercer el veto sobre su propia vida.

Los adultos necesitan recuperar la alegría y el poder de los niños de decir que no. Las palabras más temidas por los que tienen autoridad son «no lo haré». Los individuos con el hábito de la obediencia pueden necesitar empezar diciendo que «no» en asuntos pequeños como negarse a rellenar la información racial en los formularios de solicitud pudiendo llegar a sorprenderse de lo difícil que es decir «no lo haré» incluso a exigencias insignificantes. Pero la dificultad es una señal de lo importante que es y solo cuando una persona es capaz de decir «no», puede decir «sí» y que esa palabra signifique algo más que la respuesta obediente de un siervo. El «sí» solo tiene sentido cuando es la afirmación de un hombre libre.

No es Personal, es Institucional

El artículo anterior destaca «la institucionalización o burocratización de la vida cotidiana» como una de las principales razones por las que las personas buenas no hacen nada. Al actuar en el marco de una institución, las personas decentes creen que renuncian a toda responsabilidad personal por sus propios actos: «Solo hago mi trabajo», protestan; «solo obedecía órdenes», replican y, sin embargo, cuando el trabajo o las órdenes exigen cometer una injusticia contra alguien que no ha hecho nada malo, no puede haber renuncia a la responsabilidad. ¿Por qué debería haberla? ¿Por qué recibir un salario y una pensión por hacer daño

a otros hace que ese mal sea menos atroz? Seguramente lo empeora. Todo ser humano es directamente responsable de los actos que decide realizar.

«¡Mi marido es un buen hombre!»

La indignación procedía de una conocida por correo electrónico a la que había explicado una de las razones por las que rechazo el sistema de enseñanza pública: en lugar de educar a los niños, los adoctrina y enseña a obedecer sin pensar. Resulta que su marido era profesor de primaria.

Mi oposición a las escuelas públicas no es un ataque personal a quienes trabajan en esa institución o en otras que considero perjudiciales. Desaprobar el papel que desempeña un individuo cuando se incorpora al sistema estatal no equivale a condenar sus motivos o su carácter. Sería mucho más fácil si así lo fuera. Apreciaría mucho que los funcionarios del Estado, como los maestros de escuela primaria, se atusaran el bigote, llevaran sombreros negros y se rieran como la Malvada Bruja del Oeste porque serían más fáciles de detectar y mucho más agradables de criticar. Tal y como están las cosas, entiendo que buenas personas con buenas intenciones se conviertan en maestros de escuela y policías, pero, mientras actúen dentro de las normas de su empleo, sus intenciones no cambian el papel que desempeñan.

Más que un ataque personal, este enfoque se conoce como «análisis institucional». El enfoque examina la dinámica por la que las instituciones de una sociedad expresan sus leyes, costumbres y cultura. En última instancia, la dinámica se reduce a los individuos que deciden actuar a través de esas instituciones y, así, perpetuarlas. Sin estos individuos no habría instituciones, ni Estado.

Análisis institucional

¿Cuál es el propósito de una institución, cuáles son las reglas por las que funciona? Y, en este sentido, ¿qué constituye una institución?

El diccionario Random House define una «institución» como «un patrón de comportamiento o de relaciones bien establecido y estructurado que se acepta como parte fundamental de una

cultura, como el matrimonio». Una institución es cualquier mecanismo estable y ampliamente aceptado dentro de una cultura para alcanzar objetivos sociales, económicos o políticos. La palabra se aplica a conceptos tan amplios como «la familia», «el mercado libre», «el derecho consuetudinario», «la religión» y «el Estado».

La estructura y los procedimientos únicos de una institución específica determinarán los resultados que produzca. Mientras se sigan la estructura y los procedimientos, los motivos de quienes participan en la institución son irrelevantes. Por ejemplo, un hombre puede trabajar en una fábrica de caramelos con la anunciada intención de producir *tuppers*, pero, mientras siga las normas del lugar de trabajo, producirá caramelos. Del mismo modo, un agente de policía puede desear realmente promover una visión libertaria de la justicia, pero, mientras haga cumplir las leyes del Estad, provocará la antítesis de la justicia. Es la institución y no el carácter de sus servidores lo que define los resultados generales; solo rompiendo las reglas pueden los hombres buenos producir, incidentalmente, buenos resultados.

La irrelevancia de las intenciones puede ser un factor saludable si la institución es una que promueve la libertad o la prosperidad: pensemos en el mercado libre. Mientras todo el mundo respete las reglas del mercado libre comerciando voluntariamente, éste funcionará como un mecanismo que enriquece a todos. No importa si algunos de los compradores y vendedores son seres humanos viles mientras otros son santos. Puedes comprar bienes a un hombre al que nunca dejarías entrar en tu casa y a él, personalmente, puedes caerle mal, aunque el dinero cambie de manos. Más allá de exigir voluntariedad, al mercado libre no le importan las intenciones.

Tipos de instituciones

Por lo general, las instituciones pueden clasificarse en dos tipos. La primera, y quizás la más importante, es la distinción entre instituciones «espontáneas» y «diseñadas». Un ejemplo de institución espontánea es la familia ya que, al menos en la cultura occidental, nadie predetermina con quién se va a casar y si va a

tener hijos; esas decisiones se dejan totalmente en manos de los individuos.

Un ejemplo de institución diseñada es el sistema escolar público, que está totalmente definido por reglas que una autoridad centralizada impone desde arriba a los individuos que participan.

Las instituciones diseñadas pueden a su vez dividirse en dos tipos, ya que no todas son coercitivas. Un ejemplo de institución diseñada voluntaria sería un fabricante de automóviles. Para fabricar un producto específico, como un coche Toyota, una empresa debe establecer reglas estrictas y exigir a los trabajadores que las sigan y, sin embargo, la empresa sigue siendo voluntaria y todos los que se asocian a ella lo hacen por su propia voluntad. Esta es la segunda distinción general entre las instituciones: si es una institución diseñada, ¿es voluntaria o coaccionada?

Toda institución espontánea y diseñada sin coacción son libertarias en su funcionamiento; es decir, no violan ningún derecho. Y, de nuevo, las intenciones de los implicados son irrelevantes. Una institución puede ser reprobable en su propósito, como una prensa que promueva la intolerancia religiosa o el fanatismo racial, por lo que hay que oponerse a ella por motivos morales. Pero mientras no utilice la coacción para hacerlo, su funcionamiento es libertario.

Del mismo modo, todas las instituciones diseñadas que se basan en la coerción son contrarias al libertinaje en su funcionamiento. Una vez más, un hombre puede unirse a un sistema estatal perjudicial, como el sistema escolar público, con la intención consciente de hacer «el bien», a pesar de que sus intenciones no importen más de lo que lo hace el trabajador de los dulces que tiene la intención de producir *tuppers*. Mientras los hombres buenos obedezcan los procedimientos de las malas instituciones, producirán malos resultados. Los hombres buenos que actúan a través del Estado reforzarán su legitimidad y su poder.

Por otra parte, la participación de un hombre bueno en instituciones coercitivas debilita cualquier alternativa que compita con ellas; debilita las instituciones que pudieran satisfacer las necesidades de la sociedad sin coerción. La existencia de escuelas públicas subvencionadas con impuestos perjudica a las privadas, al verse obligadas a competir en desventaja económica; los padres

que eligen escuelas privadas se ven obligados a pagar dos veces por el mismo servicio.

El individualismo radical del siglo XIX

El individualismo radical del siglo XIX en Estados Unidos era muy sólido por una razón que los historiadores suelen pasar por alto.

En el siglo XIX, la mayoría de los radicales y reformistas del espectro político reclamaban nuevos sistemas de gobierno, estructuras sociales u organizaciones específicas. Por ejemplo, el anarcosindicalismo creía que un mundo nuevo y valiente necesitaba su visión «progresista» de las relaciones industriales.

Los individualistas, por su parte, tenían una visión a destacar, afirmando que la institución necesaria para garantizar la justicia ya estaba presente y funcionando: el libre mercado. Argumentaban que no era necesario un proyecto totalmente nuevo; que lo que se necesita es deshacerse del Estado y permitir que el libre mercado funcione de forma plena y espontánea. Además, el mecanismo a través del cual funcionaría ya estaba presente: el contrato, que era la expresión del consentimiento de cada individuo; de hecho, los individualistas creían tan firmemente en el poder del contrato que la sociedad ideal se llamaba «sociedad por contrato».

El libre mercado podría satisfacer no solo objetivos económicos, sino también sociales, como la justicia. Para ello, los individualistas del siglo XIX proporcionaron un excelente debate sobre los diversos medios a través de los cuales un sistema judicial privado podría arbitrar y adjudicar los conflictos.

Así, la solución a la injusticia y la tiranía no era la hercúlea tarea de crear algo nuevo bajo el sol, sino que era eliminar los obstáculos que se oponían a las instituciones de la libertad que ya existían. En su mayoría, esto significaba eliminar al Estado. En esta tarea, los hombres «buenos» que prestaban su respetabilidad al Estado eran, posiblemente, uno de los peores obstáculos; pero, por lo menos sus acciones permitieron al Estado funcionar y sus buenas intenciones dieron a la injusticia y a la obstrucción del Estado cierta apariencia de legitimidad.

Y así, a la mujer que dice: «¡Mi marido es un buen hombre!» Debo repetir a regañadientes la respuesta: «No importa».

Contragradualismo

Otra razón por la que los hombres buenos no hacen nada es porque creen en el gradualismo; es decir, creen que no es necesario o incluso deseable actuar de inmediato contra un mal como los impuestos. Aún cuando se oponen a las escuelas públicas por principio, piensan que el sistema debería eliminarse gradualmente con el tiempo. De esta forma, el sistema (y el mal) se perpetúa y siguen actuando a favor de él de facto. El gradualismo en teoría se convierte en perpetuidad en la práctica. Lo contrario del gradualismo es el abolicionismo.

Es 1858 y vives en una ciudad del Norte de Estados Unidos. Un hombre llega a tu puerta con papeles que acreditan la propiedad de un esclavo fugitivo al que estás dando cobijo. El esclavo se arroja a tus pies, suplicándote que te quedes mientras el dueño del esclavo razona contigo. Siendo un hombre con inclinaciones filosóficas, el hombre te comenta la necesidad política y social de preservar la esclavitud por el momento y le asegura que se opone personalmente a la institución pero que, sin ella, la economía del Sur se marchitaría y abundarían los crímenes pasionales de los negros contra los blancos. La esclavitud debe desaparecer con el tiempo y con las debidas precauciones. Después de que este esclavo en particular haya aprendido un oficio para mantenerse, entonces y solo entonces debe ser liberado.

Si contestas: «No hay ninguna consideración moral o práctica que anule el derecho del esclavo fugado a su propio cuerpo y a su propia vida», eres un abolicionista.

Si responde: «Me opongo a la esclavitud, pero las consecuencias de acabar con ella inmediatamente serían desastrosas; por lo tanto, le devolveré su esclavo durante el periodo de transición», eres un gradualista.

La abolición de la esclavitud fue el tema central en torno al cual se agruparon los libertarios de principios del siglo XIX. Se opusieron a la abolición gradual de la esclavitud de la misma manera que se habrían opuesto a la abolición gradual de la

violación. Ambas son abominaciones morales respecto a las cuales la única posición adecuada es el cese inmediato; es decir, se debe poner fin a ellas tan rápido como sea humanamente posible y nadie debe participar en nada que actúe para continuarlas.

Antes de continuar, es necesario distinguir entre el gradualismo como política y el gradualismo como declaración sobre el funcionamiento del mundo real. En cuanto al funcionamiento del mundo real, los gradualistas observan con sentido común que, por mucho que se intente, se necesita tiempo para aplicar las ideas o conseguir resultados. La transición a una sociedad de mercado totalmente libre no se produciría de la noche a la mañana, sencillamente porque es imposible. Llevará tiempo eliminar el Estado debido a la realidad temporal en la que vivimos. Si esto es todo lo que se entiende por gradualismo, si significara «lo más rápido posible», entonces no hay ninguna disputa entre «gradualistas» y «abolicionistas».

Esta no es la formulación del gradualismo con la que se enfrentan los abolicionistas. Los abolicionistas no niegan la realidad temporal ni que el cambio pueda llevar algún tiempo, pero insisten en que los derechos individuales deben tener prioridad sobre todas las demás consideraciones morales y prácticas. Los abolicionistas del siglo XIX, por ejemplo, eran conscientes de que el cese de la esclavitud llevaría tiempo, pero su mensaje era que la continuación deliberada de la esclavitud como política no podía justificarse. Exigían la abolición de la esclavitud, no su mera reducción, es decir, sin «si», «y» o «pero».

Los gradualistas hacen hincapié en los «si», «y» o «pero» en su preferencia por eliminar gradualmente las leyes u organismos injustos. Consideremos la versión moderna de la esclavitud: los impuestos. Se dice que, si los impuestos cesaran bruscamente, las consecuencias para los que han pagado a la Seguridad Social serían desastrosas y, por lo tanto, los impuestos se deben eliminar gradualmente durante un largo período de tiempo. En la práctica, esto crea un sistema social en el que las nuevas generaciones se convierten en esclavos fiscales para apoyar la "justicia" de los contribuyentes de más edad. El gradualismo en principio se convierte en perpetuidad en la práctica, y así continúa la injustica indefinidamente.

Una prueba de fuego para diferenciar a un gradualista de un abolicionista es cómo respondería cada uno a la pregunta clave: «¿Alguna vez es demasiado pronto para eliminar una ley o un organismo injusto?» El abolicionista daría un incondicional «no, nunca podría ser demasiado pronto» y el gradualista respondería «sí» o «tal vez». Por ejemplo, puede estar de acuerdo en que los impuestos son un robo, pero insiste en que algunas personas podrían morir de hambre si cesaran bruscamente y, por ello, concluye que el robo debe eliminarse gradualmente (por favor, hay que tener en cuenta que la preocupación por la gente que se muere de hambre es una reacción encomiable, pero el uso de la fuerza no es la solución correcta).

En este caso, el gradualista no niega que los impuestos violen los derechos, sino que afirma que hay un bien social más prioritario que los derechos individuales: el abastecimiento de las personas que podrían morir de hambre. Además, defiende que la solución gubernamental sigue siendo la única forma de manejar el problema. Al plantear un dilema que solo el gobierno puede resolver, el gradualista puede justificar el uso de la fuerza e incluso hacerlo con un aire de superioridad moral. La abolición daría lugar a un caos social, insiste; por lo tanto, necesitamos un período de transición durante el cual continuarían las violaciones conscientes y deliberadas del derecho.

El mito del periodo de transición consigue al menos dos cosas: en primer lugar, convierte el libertarismo en una filosofía y una obligación personal que debe vivirse de forma coherente en el día a día y lo convierte, en cambio, en un vago objetivo social, una luz al final de un túnel; es decir, se dice a los individuos que participen en la violación de los derechos para conseguir humanamente una sociedad en la que se respeten los derechos. Un abolicionista como Mohandas Gandhi objetaría que «los medios son el fin en el progreso». En otras palabras, nunca se puede llegar a la paz a través de la guerra ni al respeto de los derechos a través de su violación. Los medios que se utilicen determinarán los resultados.

La segunda hazaña lograda por el mito del período de transición es un juego de manos. Al plantear la necesidad de dicho período, la continua violación de los derechos humanos se convierte repentinamente en una cuestión estratégica y no en una

cuestión moral. De este modo, el gradualista elimina precisamente la cuestión que está en disputa: ¿se pueden violar los derechos humanos debidamente como estrategia social?

Una vez que se admite el principio de subordinación de los derechos a un bien social, no hay forma de poner el límite. Si se violan mis derechos a través de los impuestos para proteger los intereses de aquellos que están preparados para recibir la Seguridad Social, entonces ¿por qué no se me aplicaría el mismo principio a mí? Es decir, ¿por qué no debería recibir el dinero robado de una generación más joven? Esta doctrina de enfoque fomenta una regresión infinita de la injusticia. La única manera de poner fin a una injusticia es acabar con la injusticia.

El Reconocimiento a la Gente Trabajadora

El individualista radical Benjamin Tucker no estaba interesado en ninguna estrategia que no pudiera ser utilizada por el hombre promedio. Así lo manifestó en respuesta a las entonces comunes comunidades utópicas en las que los espíritus afines se retiraban de la sociedad; sin embargo, Tucker no quería retirarse en absoluto. Él quería caminar por la misma acera que los trabajadores, discutir con ellos sobre política y moral, escuchar sus opiniones y compartir su futuro.

Por el contrario, los expertos modernos y otras élites parecen despreciar al hombre promedio para el cual "ensordecen" sus argumentos, si es que se dignan a dirigirse a ellos. Desgraciadamente, el hombre promedio también parece haber perdido la confianza en su capacidad para comprender las llamadas «cuestiones políticas y económicas complejas». Esta es otra razón por la que los hombres de bien no hacen nada contra la injusticia; han sido condicionados a respetar la autoridad y a no confiar en sí mismos. A menudo, esas autoridades o élites se revisten de una burocracia tan impenetrable que el hombre medio se echa las manos a la cabeza con impotente confusión.

Pero nadie merece más respeto que las personas que producen con sus propias manos o con su propia mente. Son los verdaderos impulsores del mundo. Para ir de aquí a allí, pocos pasos son más importantes que reclamar el respeto por los trabajadores.

Una diferencia importante entre el movimiento libertario del siglo XIX y el contemporáneo radica en sus actitudes hacia los trabajadores. Estas constituyen la gran mayoría de las personas que no están interesadas principalmente en la lectura de la teoría económica o política, sino que centran sus energías en ganarse la vida decentemente o en criar una familia sana. Son personas inteligentes que comprenden el impacto de las leyes y el gobierno en sus vidas, pero que se concentran en controlar los factores más personales que intervienen en su propio bienestar. Se preocupan por lo que Henry David Thoreau llamaría «el oficio de vivir».

El movimiento del siglo XIX consideraba que los trabajadores eran la mejor y más firme base sobre la que construir una sociedad libre. Las dos publicaciones periódicas que constituyen una crónica del primer libertarismo, *The Word* y *Liberty*, se dirigían conscientemente a los trabajadores y trabajadoras en lugar de a las élites. De hecho, tanto *The Word* como *Liberty* probablemente nunca habrían existido si sus editores no hubieran participado previamente en la New England Labor Reform Association, cuyo objetivo era mejorar las condiciones de los trabajadores pobres. Incluso *Liberty*, que defendía un «anarquismo filosófico» de alto nivel, no se dirigía a los trabajadores, que eran la mayoría de sus suscriptores. Por el contrario, se esforzó por incluirlos; por ejemplo, creó una publicación paralela en alemán titulada *Libertas* para que el gran número de inmigrantes alemanes que generalmente trabajaban en fábricas pudiera acceder a su contenido.

Por el contrario, el libertarismo contemporáneo a menudo parece despreciar a los trabajadores, a veces con desdén. Tal vez esta actitud provenga de Ayn Rand y sus representaciones de un héroe solitario, como Howard Roark o John Galt, que se eleva como la nata de la leche más allá de lo común. Sus novelas retratan a las masas bajo una luz increíblemente poco favorecedora.

Sin embargo, para los que promueven el libre mercado y el individualismo, existe una gran tensión al ignorar las preocupaciones de los trabajadores. El mercado libre no es una expresión del elitismo, sino del hombre y la mujer promedio que no funciona según los dictados de una élite, sino según las necesidades y deseos de la gente común. Y los derechos individuales, que otorgan el mismo valor político a todos los seres

humanos, no tienen en cuenta si alguien enseña en una universidad o cava zanjas.

La ideología y el hombre promedio

Según las élites, las masas no están interesadas o son incapaces de entender conceptos complejos como la «justicia» o el «libre mercado». Se dice que las masas solo responden a asuntos que afectan directamente a su bienestar material, como el precio del pan. Así, las cuestiones populares se plantean en términos totalmente utilitarios o simplistas, sin apenas aportar contexto. En la medida en que se presenta la ideología, se hace en forma de llamamientos vagos y enardecedores como en «*America the beautiful*», la bandera o «nuestros chicos de uniforme». Por supuesto, esos vagos llamamientos no son ideología en absoluto, sino mera retórica cansina.

Una ideología es un conjunto de ideas interconectadas que forman la base de un sistema político, económico y moral. Una ideología exitosa combina las tres en un todo integrado. Como ya se ha comentado en este libro, la idea de que las masas no están interesadas en la ideología no es simplemente falsa, sino extraña. Las dos fuerzas sociales más poderosas y revolucionarias de la historia de Occidente son profundamente ideológicas y ambas fueron adoptadas por los trabajadores: el cristianismo y el marxismo.

La que posiblemente fue la causa obrera más exitosa de los Estados Unidos del siglo XIX era también ideológica. Se dirigía a la gente corriente a través de una revista titulada *Working Man's Advocate*. Se trataba del movimiento de reforma agraria llamado «homesteading» (Asentamientos Rurales) que creció bajo la cuidadosa dirección del libertario George Henry Evans, quien exigía que todos los títulos de propiedad de la tierra estuvieran en manos del pueblo, no del gobierno ni de los grandes intereses comerciales que gozaban de privilegios gubernamentales, como los ferrocarriles. En 1829, cuando Evans organizó la Agrarian League (Liga Agraria), captó la atención de menos de un puñado de periódicos. Al cabo de tres décadas, de los aproximadamente 2 000 periódicos que se publicaban en Estados Unidos, más de 600

de ellos apoyaban abiertamente la reforma agraria de Evans. En 1862, el Congreso aprobó la primera ley de Asentamientos Rurales que establecía que cualquier ciudadano de 21 años o cabeza de familia podía adquirir el título de propiedad de una parcela de tierra pública federal, que no superara los 160 acres. Por desgracia, Evans murió varios años antes.

Otros logros impresionantes del libertarismo del siglo XIX se relacionan directamente con su interés por el trabajador. Por ejemplo, el movimiento por la educación de adultos surgió de los conventillos de las ciudades estadounidenses y tuvo sus raíces en los *Mechanic's Institutes* y *Workingman's Institutes* de la clase obrera de Escocia e Inglaterra. El interés de las causas populares no debe descartarse como un fenómeno del siglo XIX. Hoy en día, las vías más fructíferas para el cambio libertario pueden ser las preocupaciones populares de la gente corriente que se expresan a través de prácticas como la educación en casa. Su interés es simple: permiten a la gente reafirmar el control sobre sus propias vidas; facilitan que la gente recupere sus vidas con respecto al gobierno.

Gran parte de la teoría liberal clásica se basa en confiar más en los trabajadores que en los miembros de la élite. Por ejemplo, el juicio con jurado alabado por el teórico jurídico del siglo XIX Lysander Spooner pretendía que la opinión de la población fuera una salvaguarda entre el individuo y el Estado. Como explicó Spooner: «El juicio con jurado es un juicio por el país, es decir, por el pueblo, a diferencia de un juicio por el gobierno. (...) El objetivo (...) es protegerse de cualquier tipo de opresión por parte del gobierno». En resumen, el juicio por jurado proporcionaba un procedimiento institucional a través del cual la comunidad juzgaba la justicia de la ley gubernamental. Así, ninguna ley que fuera vaga, impopular o contraria al sentido común podía aplicarse. El pueblo trabajador era una barrera contra la opresión del Estado.

El auge y el mito de la especialización

Otra razón por la que se desestima a los trabajadores es que la élite cree que es necesario un conocimiento o una formación especializada para comprender los sofisticados principios políticos

y morales. Yo creo que es precisamente lo contrario. Creo que los principios básicos son más fáciles de entender que los temas. ¿Por qué? Muchas cuestiones requieren una información especializada de la que carece la gente promedio porque tiene poco valor práctico para ellos y, por tanto, hay poco incentivo para adquirirla. En un debate sobre Siria, por ejemplo, podría ser necesario un amplio conocimiento de la historia de ese país para para comprender las cuestiones que se plantean. Pero cuestiones morales amplias como, ¿está justificado el asesinato? No requieren información especializada. Las preguntas fundamentales son mucho más intuitivas, que derivan tanto del sentido como la decencia común. Un filósofo o un jurista pueden haber reflexionado más sobre la cuestión del asesinato, pero sus razonamientos y argumentos proceden de la observación de la misma naturaleza humana con la que todo el mundo está familiarizado. En resumen, los principios morales y políticos fundamentales ofrecen la extrema ventaja de no requerir ningún conocimiento especializado para ser comprendidos y, por eso, prácticamente todos los seres humanos llegan a alguna conclusión sobre la conveniencia del asesinato, aunque sean muy pocos los que tengan una opinión sobre el futuro de Siria. Cuanto más básica sea la cuestión o el principio político, más probable es que lo entienda la mayoría de la gente.

Boicot: Una Revuelta sin Violencia

Uno de los objetivos del libertarismo es persuadir a la gente para que busque los medios económicos, los medios no violentos para conseguir sus objetivos. Cuando esto se consiga, la sociedad será pacífica y voluntaria. Sin embargo, para lograrlo, es necesario demostrar que las estrategias no violentas eficaces pueden proporcionar un cambio social y reparar los errores. Afortunadamente, el libertarismo ha utilizado la no violencia durante siglos y su historia es un libro de referencia muy valioso en este tipo de estrategias. Una de ellas es el boicot.

El ostracismo y el boicot son tácticas de reforma social tan estrechamente relacionadas que a menudo se considera que una es una forma de la otra. El ostracismo se remonta a la antigua Grecia

(como mínimo) y se trata del acto de excluir a una persona que resulta inaceptable para la comunión de la sociedad mediante el consentimiento general.

El término «boicot» fue acuñado en 1880 por el líder irlandés de la Autonomía, Charles Stewart Parnell, para describir la versión de ostracismo que utilizaban sus vecinos irlandeses contra un tal capitán Charles Cunningham Boycott. Esta forma específica de ostracismo se convirtió en una táctica efectiva en la lucha de los campesinos irlandeses contra los terratenientes ingleses que gozaban de inmensos privilegios legales. Por el contrario, los arrendatarios irlandeses se enfrentaban a barreras legales a la propiedad de la tierra y se veían obligados a pagar enormes rentas que los dejaban al borde de la inanición. Como respuesta, en 1879, Parnell y Michael Davitt fundaron la Liga de la Tierra (*Land League*) con el fin de conseguir las tres «F»: renta justa (*Fair rent*), venta libre (*free sale*) y fijeza de tenencia (*fixity of tenure*). La Liga evolucionó hasta convertirse en una rebelión campesina generalizada que se convirtió en el primer levantamiento masivo y pacífico del que disfrutó Irlanda.

La primera victoria más notable de la Liga fue la campaña contra el capitán Boycott. El capitán era un supervisor muy odiado por Lord Erne, un terrateniente ausente con propiedades en el condado de Mayo. En 1880, cuando se negó a reducir los alquileres a los inquilinos, se ideó un audaz plan. Los sirvientes dejaron de trabajar en su casa, las tiendas no le vendían nada, no se le entregaba el correo y los obreros se negaban a recolectar la cosecha. Boycott importó más mano de obra afín a la política del condado protestante del Ulster, pero el gasto que le supuso resultó desastroso; acabando por obligar a un humillado Boycott a abandonar Irlanda. La exitosa rebelión impulsó a Irlanda y los boicots estallaron en toda la isla. Por ejemplo, los propietarios que desalojaban a sus inquilinos se veían de repente con que ninguna otra familia quería mudarse a la casa desalojada.

Este ejemplo pone de manifiesto una diferencia básica entre el ostracismo y el boicot. El ostracismo no suele ser más que el castigo de un individuo por un comportamiento inaceptable, mientras que el boicot tiene como objetivo el cambio social. Dado que el boicot persigue un objetivo distinto, le corresponde mucho más la palabra «estrategia». En un sentido más amplio, el boicot

puede definirse como «la negativa a asociarse con alguien o a comprar o participar en algo como acto de protesta destinado a cambiar una política o una práctica».

Estados Unidos y el boicot

El boicot era una estrategia muy popular entre los radicales del siglo XIX que se reunían en torno a la importante revista *Liberty* de Benjamin Tucker. De hecho, fue muy bien recibido por la anterior New England Labor Reform League, para la que la revista *The Word* de Ezra Heywood sirvió de portavoz. El boicot parecía proporcionar un medio social pacífico por el que la gente podía hacer frente a acciones que consideraban tan inmorales como intolerables. Sin ese medio, los libertarios temían que la gente acudiera al gobierno en busca de alivio.

Tucker estaba fascinado por el movimiento irlandés «sin renta», cuyo órgano principal era el *Irish World* de Patrick Ford. Tucker escribió: «La libertad no siempre está satisfecha con él [el mundo irlandés] pero, considerándolo todo, lo considera la agencia más poderosa para el bien que existe ahora en este planeta». Sobre la Liga de la Tierra Irlandesa, escribió: «El verdadero orden de Irlanda: la maravillosa Liga de la Tierra, la aproximación más cercana, a gran escala, a la perfecta organización anarquista (...)».

Tucker no era el único en su admiración. Dos de los colaboradores más frecuentes de *Liberty*, Henry Appleton y Sidney H. Morse, también escribieron columnas para *Irish World* bajo los seudónimos de Honorius y Phillip, respectivamente. Tucker acabó por desilusionarse con la Liga de la Tierra.

Sin embargo, ésta reivindicó la estrategia del boicot en la mente de los libertarios estadounidenses del siglo XIX. Tucker comentó más tarde lo que denominó el camino más corto hacia el éxito de Irlanda: «No pagar rentas ni ahora ni en adelante; no pagar impuestos obligatorios ni ahora ni en adelante; desprecio absoluto al parlamento británico y a sus llamadas leyes; abstención total de las urnas en lo sucesivo; boicot riguroso, pero no violento a los desertores, a los cobardes, a los traidores y a los opresores (...)».

El boicot era una parte esencial de la «resistencia pasiva pero obstinada» que Tucker consideraba la única alternativa estratégica

a la revolución abierta y al terror, que él rechazaba. Estaba a favor de la resistencia pasiva, a la que calificaba como «el arma más potente jamás usada por el hombre contra la opresión» y como «característica destacada de todo gran movimiento nacional».

Sin embargo, no todo el círculo de Tucker era tan entusiasta del boicot. De hecho, algunos colaboradores consideraban que la táctica era agresiva porque interfería en la capacidad de otra persona para ganarse la vida. Una y otra vez, Tucker insistió firmemente en que todo el mundo tenía derecho a ignorar a los demás y que ese trato no podía constituir una invasión o interferencia. Nadie tenía derecho a exigir a otro que se asociara con él.

Boicots secundarios

Otros colaboradores de *Liberty* aceptaron el boicot primario, es decir, la negativa personal a tratar con personas o agencias, pero rechazaron el boicot secundario, es decir, el uso de huelgas o listas negras. Estas últimas tácticas se denominaban «secundarias» porque a menudo se utilizaban para ayudar y ampliar un boicot «primario» y muchos tenían grandes reservas sobre el boicot «secundario». Sin embargo, Tucker defendió incluso las listas negras como una forma de «boicot patronal» y repitió que la negativa a cooperar o asociarse nunca podía ser una forma de coacción.

Un siglo después, el economista del libre mercado Murray Rothbard se haría eco de Tucker. En *La ética de la libertad*, Rothbard escribió: «Son igualmente legítimos los "boicots" secundarios. (…) A través de estos boicots secundarios los sindicatos intentan persuadir a los consumidores para que no compren a empresas a unas determinadas empresas relacionadas con las sometidas al boicot primario. (…) Debería otorgar el derecho a este intento de persuasión, así como el derecho de los oponentes a convocar un boicot de signo contrario».

Abordando el que probablemente sea el tipo de boicot más odiado, Rothbard observó: «La lista negra, una forma de boicot, sería legal en una sociedad libre». El único problema que Rothbard percibía en cualquier forma de boicot residía en las prácticas que

estaban estrechamente asociadas a la estrategia pero que eran totalmente separables de ella. Por ejemplo, la práctica común de hacer piquetes durante las huelgas podía ser invasiva si bloqueaba el acceso a la propiedad privada o si constituía una amenaza para los llamados «esquiroles» que se pasaban de la raya; pero estas prácticas asociadas no reflejaban de manera negativa el boicot en sí mismo. Rothbard concluyó: «Lo importante del boicot es que es puramente voluntario, un acto de intento de persuasión, y por lo tanto sería un instrumento de acción perfectamente legal y lícito».

¿Por qué, entonces, los boicots en forma de huelgas y listas negras pueden suscitar tal condena pública? El libertario del siglo XIX Steven Byington ofreció una explicación: «El Estado le tiene miedo. El boicot ofrece un medio para hacer que otro haga lo que uno quiere sin recurrir a la ayuda del Estado». Byington creía que el Estado reconocía al boicot como un poderoso competidor con el que no podía tratar eficazmente. «Ellos [los estadistas] tienen la ventaja» en el uso de la fuerza, pero «están paralizados» cuando se enfrentan a «métodos no invasivos». La impotencia del Estado cuando se enfrenta a la no-cooperación es una de las cosas que le impulsó a cometer violencia y aprobar leyes contra los huelguistas a finales del siglo XIX. La inexcusable violencia de muchos huelguistas que atacaban o interferían de alguna manera en los trabajadores de sustitución justificaba esas leyes a los ojos del público.

El boicot en los tiempos modernos

Gran parte de la reacción moderna contra las huelgas y las listas negras se debe a que a menudo se respaldan por privilegios gubernamentales. Los sindicatos tienen derechos de negociación colectiva y las listas negras (como en la época de McCarthy) que en ocasiones son perseguidas por organismos gubernamentales con fines políticos. En definitiva, se ha usurpado una herramienta con la que la sociedad podría reformar el gobierno y convertirla en coercitiva.

El boicot también se ha utilizado por parte de los gobiernos como una forma de política exterior en términos de bloqueo o de obstaculización de la entrada de mercancías en naciones "hostiles".

Estos boicots o embargos impuestos no solo violan los derechos de aquellos que desean comerciar con las personas de las naciones afectadas, sino que además son en gran medida ineficaces. Un boicot eficaz requiere la no asociación voluntaria por parte de los que lo realizan, que se niegan activamente a comprar o vender o a prestar servicios; pero, si la no cooperación se ve impuesta, los traficantes del mercado negro se limitan a eludir las restricciones y a sacar provecho de los mayores beneficios que conlleva la escasez y un riesgo mayor.

Otra forma de boicot que ha caído en desuso es el boicot social o el ostracismo. Sin embargo, la negativa a continuar las relaciones sociales con una persona inaceptable fue un pilar de la estrategia libertaria del siglo XIX. En su publicación *The Periodical Letter on the Principles and Progress of the Equity Movement* (1854-58), el libertario Josiah Warren describió el funcionamiento de una comunidad experimental llamada «Modern Times». En sus páginas, un miembro de la comunidad explicaba cómo Modern Times se protegía de los individuos perturbadores y preservaba la visión central:

> Cuando queremos librarnos de personas desagradables, simplemente las dejamos en paz. No les compramos nada, no les vendemos nada, no intercambiamos ninguna palabra con ellos; es decir, al establecer un estricto sistema de no interferencia con ellos, les mostramos inequívocamente que no se les quiere aquí, y por lo general se van por su propia voluntad.

Ahora bien, el boicot social se utiliza para lograr objetivos que van más allá de la mera exclusión de los indeseables de una comunidad. En la segunda parte de su obra definitiva de tres volúmenes sobre estrategia, *The Politics of Nonviolent Action* (*La política de la acción no violenta*), Gene Sharp abordó tres formas en las que los movimientos de resistencia emplearon el boicot social de forma efectiva. En algunos casos, el ostracismo presionó a la gente para que se incluyera, en vez de excluirse; es decir, el ostracismo o su amenaza se empleó para «impulsar a grandes sectores de la población a unirse» a un movimiento de resistencia, como la cruzada de Gandhi para expulsar a los británicos de la India, o la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra

Mundial. Un segundo objetivo era convencer a la población de que se abstuviera de colaborar con un enemigo, como un ejército de ocupación; y, en tercer lugar, el ostracismo social se ha utilizado «para ejercer presión sobre (...) los representantes del adversario, especialmente su policía o sus tropas». Así, los policías que son violentos con los manifestantes pacíficos pueden ver sus fotos publicadas en páginas web, instando a las comunidades a no tratar con ellos.

El boicot social se considera a veces obsoleto como estrategia debido a las poblaciones masivas de hoy en día y a la gran facilidad de movilidad. Se dice que ser condenado al ostracismo ya no supone una situación adversa porque a la gente le resulta sencillo trasladarse a otra comunidad donde son extraños. A menos que el ostracismo sea generalizado en toda la sociedad, como ocurre con los registros de delincuentes sexuales impuestos por el gobierno, no puede tener ningún impacto.

Sin embargo, para que sea eficaz, el boicot social no tiene por qué llevarse a cabo a gran escala; de hecho, el ostracismo a pequeña escala se produce de forma casi natural en la mayoría de las organizaciones y grupos sociales, donde a veces se denomina «presión de grupo». La fuerza del boicot social viene dada por el hecho de que la presión de los compañeros se produce espontáneamente en todos los niveles de la interacción humana y, por tanto, el boicot social puede considerarse el resultado de la coordinación dentro de un grupo de lo que es una respuesta natural dentro de los individuos: la demanda y el deseo de conformarse o encajar.

La feminista individualista del siglo XIX Gertrude Kelly consideraba que la presión de grupo era una fuerza tan poderosa dentro de la sociedad que la calificaba como la principal razón por la que las mujeres no alcanzaban la igualdad con los hombres. Kelly declaró

> Los hombres (...) han privado siempre a las mujeres de la oportunidad de pensar; y, si algunas de ellas hubieran tenido el valor suficiente como para atreverse a hacer pública su opinión e intentar pensar por sí mismas, se hubieran visto tan abatidas por el arma más poderosa del arsenal de la sociedad, el ridículo, que ello ha evitado de manera eficaz que la gran mayoría

lleve adelante cualquier intento para salir de la esclavitud.

Afortunadamente, esa presión también puede utilizarse para liberar en lugar de esclavizar.

La redención del boicot

El mejor argumento de por qué se debe redimir el boicot económico dentro de la estrategia libertaria podría ser el de enumerar su diversidad. Dejando a un lado el «boicot secundario» (por ejemplo, la huelga), Gene Sharp discutió una infinidad de métodos sobre el boicot económico básico, es decir, negarse a comprar, vender o prestar servicios. Estos métodos incluyen:

Acción de los consumidores

- Boicot de los consumidores
- No consumo de mercancías boicoteadas
- Política de austeridad
- Negarse a alquilar
- Boicot de los consumidores nacionales
- Boicot internacional al consumo

Acción de los trabajadores y productores

- Boicot de los trabajadores
- Boicot de los productores Acción de los intermediarios:
- Boicot de los proveedores y distribuidores

Acción de los propietarios y directores

- Boicot de los comerciantes
- Negarse a alquilar o vender propiedades
- Cierre de negocios
- Negar de asistencia industrial
- Huelga general de los comerciantes

Acción de los titulares de recursos financieros

- Retirada de depósitos bancarios

- Cortar fuente de fondos y créditos
- Rechazo de ingresos

Conclusión

A medida que la desilusión política se extiende por Estados Unidos, es necesario recordar que la sociedad, no el gobierno, es el verdadero motor del cambio social. Desgraciadamente, uno de los obstáculos a la libertad es la tendencia a descartar las estrategias no violentas y no políticas. La aplicación del boicot en sus múltiples formas se ha ido perfeccionando y sofisticando a lo largo de siglos de uso. Como cualquier otra estrategia, el boicot no servirá para todas las situaciones y puede fracasar, pero el mayor fracaso estratégico sería descartarlo por completo.

CONCLUSIÓN

Gran parte de *El arte de ser libre* está dedicada a la crítica y a la denuncia del Estado, de modo que el lector puede quedarse con una impresión más clara de lo que está mal en la vida y en la sociedad, más que de lo bueno. Preocuparse intensamente por la libertad y ser políticamente activo es un peligro que a veces conlleva olvidarnos de vivir. Se olvida que la vida no consiste en oponerse a las cosas, sino en abrazarlas.

Un viejo amigo, Samuel E. Konkin III (SEK3), forjó su vida tan a fondo en torno a la oposición al gobierno que, en lugar de responder a su teléfono con un «hola», contestaba: «Destroza al Estado». Nunca vi a SEK3 vestido más que de negro, un símbolo del anarquismo. En las fiestas, se sentaba en una silla con su omnipresente pipa y abordaba a los demás invitados, uno por uno, y polemizaba con ellos hasta convertirlos en víctimas políticas. Recuerdo a una víctima que se cruzó en mi camino con una expresión aturdida y el comentario: «No he tenido una discusión así desde que estaba en la residencia universitaria por la noche».

Me preguntaba quién sería SEK3 si alguna vez triunfara y el Estado se extinguiera. ¿Se marchitaría también SEK3? Después de todos estos años, ¿podría vestirse de azul, verde y amarillo? ¿O iría al viejo hogar de los anarquistas a contar historias de guerra de sus días de gloria? SEK3 parecía ser un cuento de advertencia andante y parlante contra la definición de tu vida en torno a lo que rechazas.

Pero entonces se mencionó la ciencia ficción en su presencia y me encontré con un hombre totalmente diferente; sus ojos se iluminaron, sus mejillas se sonrojaron y el timbre de su voz se iluminó. Si el Estado definía aquello a lo que SEK3 se oponía, la ciencia ficción definía lo que le apasionaba en la vida: representaba la esperanza, el futuro, la innovación, la superación de los retos por parte del hombre, la mente del hombre escalando barreras... Su conocimiento sobre la literatura era enciclopédico y sus elogios a escritores como Doc Smith y Robert Anton Wilson parecían interminables; era un tema que le hacía brillar como una bombilla. Si se extinguiese el Estado, él se sumergiría aún más en la otra

pasión de su vida: leer y escribir ciencia ficción. Después de todo, ¡se acordó de vivir!

Quiero volver a una pregunta que se planteó anteriormente en el libro: «¿Cuál es tu relación con el Estado?». A esa pregunta, añado otra: «¿Cuál es tu relación con estar vivo?».

La respuesta que más me gusta a ambas preguntas es la que dio el anarquista estadounidense del siglo XIX Henry David Thoreau. La respuesta se explora en un ensayo anterior de este libro, que voy a recapitular brevemente. Para Thoreau, «el oficio de vivir» era inmensamente más importante que la política.

El famoso acto de desobediencia civil de Thoreau, su negativa a pagar un impuesto que apoyaba la guerra, no fue el acto de un disidente político decidido, aunque ya se había manifestado en contra de la guerra. Su única noche en la cárcel se debió a que el Estado llamó literalmente a su puerta en forma de recaudador de impuestos y fue en el momento de mirar al Estado a la cara cuando tuvo que tomar una decisión.

Probablemente Thoreau se planteó una pregunta que ya aparece en el libro: ¿En qué momento se traza la línea y se rechaza la cooperación con una ley estatal, se rechaza la obediencia a un agente del Estado? Thoreau creía que la guerra entre México y Estados Unidos era inmoral: violaba tanto su sentido de la decencia como su teoría de los derechos. Mientras no se viera obligado a participar en este "mal" apoyándolo, parecía contentarse con seguir viviendo, con disfrutar de la naturaleza, la familia y los amigos. Sin embargo, la participación en la opresión de los demás era el punto en el que trazaba una dura línea porque iba en contra de su deber de vivir honestamente. El dinero de sus impuestos habría servido para apoyar la guerra.

En cambio, cuando salió de la cárcel, no presentó ninguna queja. Inmediatamente se fue a buscar moras con un montón de chicos jóvenes; sin amargura, sin lamentos; ningún resentimiento persistente. Sin perder un instante, sencillamente volvió a vivir plentamente. Esta búsqueda de moras después de la cárcel dio lugar a mi frase favorita de todos los escritos de Thoreau: mientras recorría los senderos en busca de un jugoso tesoro, se encontró de pie en un punto alto de un campo, contempló la continua y extensa belleza que le rodeaba y observó que «el Estado no se veía por ninguna parte».

Hoy en día es mucho más difícil que en la época de Thoreau encontrar sitios donde no se vea. Algunos dirían que es casi imposible, pero quizás esto solo hace que sea más importante intentarlo.

El Estado aún puede desaparecer. Para muchas personas, desaparece en el desarrollo de su vida privada con la familia y los amigos, donde los lazos de afecto y confianza no tienen nada que ver con la ley gubernamental. Cuando leen cuentos a sus hijos, planifican una fiesta de cumpleaños para un familiar o simplemente toman un café con un amigo... Aquí, el Estado no aparece por ningún lado.

Otras personas se pierden en aficiones como el aeromodelismo, la cría de perros, la jardinería o (mi favorita) la cocina étnica. Mientras no se obtengan beneficios fiscales, el Estado tampoco está presente.

Muchos de nosotros tenemos un trabajo que nos apasiona. Desde los cinco años no he querido ser otra cosa que escritora, trabajar con las palabras y las ideas, y mi marido tiene una pasión similar y sin fondo por la electrónica y los ordenadores; ambos nos iremos a la tumba trabajando con las palabras y los electrones... No porque la Seguridad Social se haya hundido, sino porque nuestra pasión por esas actividades forma parte de lo que somos, de lo que nos hace levantarnos por la mañana. Si me liberaran de una vida de escritura para ganarme la vida, entonces utilizaría el tiempo liberado para escribir. Por un lado, me siguen fascinando las ideas y las teorías, especialmente los sistemas teóricos, como el marxismo o el objetivismo, que ofrecen una explicación integrada del mundo, desde la epistemología hasta el arte. La política, la teoría de la relación del hombre con la sociedad, es una parte esencial de esa explicación; y no puedo imaginarme vivir sin la diversión y la fascinación de las ideas.

La visión de Thoreau sobre la recolección de moras es profunda. No existe el deber de enfrentarse al Estado, salvo cuando éste pretende convertirte en cómplice activo de la opresión de los demás. Hay que aplaudir a los que se levantan contra la injusticia de los demás, pero no deben hacerlo a expensas de su deber principal: vivir profunda y honestamente. Este deber implica apartarse o alejarse (siempre que sea posible) de los ámbitos de la vida en los que el Estado tiene jurisdicción.

Una vez más, hoy en día es más difícil encogerse de hombros ante él que en la época de Thoreau.

No puedo decirle a nadie lo que debe hacer con su vida; solo puedo deciros lo que yo hago. No recibo nada del Estado: no acepto sueldos en dólares de los impuestos, ni subvenciones ni derechos y tampoco recurro al sistema judicial ni he presentado una denuncia a la policía, a pesar de que me han agredido físicamente y me han robado bienes. La única vez que he recurrido a un abogado fue cuando alguien me amenazó con una demanda, pero en mi vida personal y en mis relaciones, actúo como si el Estado no existiera.

Muchas, muchas personas no tienen este lujo. Luchan contra sus ex esposas o esposos para ver a sus hijos; se ven encarcelados por delitos sin víctimas como fumar marihuana; se enfrentan a Hacienda por querer quitarles todos sus ahorros... Alejarse del Estado no es una opción para estas personas, y no me refiero a su falta de opciones.

Precisamente por esas personas no he abandonado el activismo político, pero siempre sin olvidar «el oficio de vivir», el reto de invertir en aquellas cosas y personas que me importan más que en los extraños por los que abogo. Lo personal te sostiene; los extraños pueden consumir tu vida.

Así pues, las últimas palabras de *El arte de ser libre* son: deja un hueco para el «oficio de vivir»; huecos de la vida que te permitan decir: «Aquí, el Estado no se ve por ninguna parte».